Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel von *P. Vindob. G* 31974 (*)

Die kritischen Ausgaben des Neuen Testaments stellen prinzipiell ein verläßliches und zugleich umfangreiches Instrument dar, um die für die Rekonstruktion des Textes des NT in Anschlag gebrachte handschriftliche Überlieferung für die jeweils zu behandelnde Stelle zu überblicken (1). Dabei sind diese Handausgaben notgedrungen und aus praktischen Gründen auf eine Auswahl von Handschriften und Lesarten beschränkt (2). Erst mit der *Editio critica maior* (3) wird die Vollständigkeit bei der Zitation von Textzeugen für jede Stelle angestrebt. Bei der als Maxime ausgegebenen Leitlinie des Interesses, der Rekonstruktion des jeweils besten Textes für jede Stelle des griechischen Neuen Testamentes, bleiben aber selbstverständlich viele andere Informationen außen vor. Die entsprechende Fachwissenschaft, die Papyrologie, begreift Papyri selbst als zumeist älteste erreichbare Quellen, dazu noch aus erster Hand, als Fingerabdrücke einer vergangenen Zeit, die sich im jeweiligen Material, in der spezifischen Schrift bzw. Beschriftung und der Rechtschreibung eines Manuskripts verfestigt haben. Unter dieser Voraussetzung ermöglichen Beobachtungen an einem Original erst Aussagen soziologischer,

(*) Herzlicher Dank gebührt Hermann Harrauer von der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, nicht nur für die Ermöglichung der Arbeit am Original vor Ort, die Bereitstellung der Abbildung und die zuteil gewordene Hilfe. Sämtliche Unzulänglichkeiten aber sind ausschließlich mir als Autor des Artikels anzulasten.

(1) Insbesondere A. SOUTER, *Novum Testamentum Graece* (Oxford [2]1947); H.J. VOGELS, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Freiburg – Barcelona [4]1955); A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Rom [9]1964); J.M. BOVER – J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid [2]1988); K. ALAND et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart [27]1993); K. ALAND et al. (eds.), *The Greek New Testament* (Stuttgart [4]1994) sowie zu letzterem B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart [2]1994).

(2) Zur Beurteilung dieser und weiterer kritischer Ausgaben vgl. J.K. ELLIOTT, *A Survey of Manuscripts used in Editions of the Greek New Testament* (NTS 57; Leiden 1987); M. SILVA, "Modern Critical Editions and Apparatuses of the Greek New Testament", *The Text of the New Testament in Contemporary Research.* Essays on the *Status Quaestionis* (FS. B.M. Metzger; [ed. B.D. EHRMAN – M.W. HOLMES] StD 46; Grand Rapids 1995) 283-296.

religions-, sozial- wie kulturgeschichtlicher Art (4), die als Grundlagen für weiterführende Forschungen unerläßlich sein können (5). Dass dies anhand von dokumentarischen Papyri problemlos zu erreichen ist, liegt auf der Hand, stellen diese doch direkte Zeugnisse ihrer Zeit mit konkreten Informationen dar. Wenngleich in anderem Ausmaße, so können aber gleichfalls literarische Papyri in dieser Hinsicht fruchtbar gemacht werden.

Eben dieser Auffassung eines Papyrus als "physical object [which] is also a social artifact" (6) verpflichtet, ist Ziel dieser Studie, anhand einer Seite des in Wien aufbewahrten *P. Vindob. G* 31974 (7), Teil des berühmten *P. Beatty* I (𝔓45), den Gewinn durch die sorgfältige

(3) B. ALAND et al. (eds.), *Novum Testamentum Graecum.* Editio Critica Maior. IV: Die katholischen Briefe. 1: Der Jakobusbrief. Teil 1. Text; 2. Begleitende Materialien (Stuttgart 1997). Rezensionen von J.K. ELLIOTT, D.C. PARKER und B.D. EHRMAN, Reaktion von K. WACHTEL, *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* [http://purl.org/TC] 3 (1998).

(4) Hierzu v.a. W. SCHUBART, *Einführung in die Papyruskunde* (Berlin 1918) 18-21; ID. "Papyruskunde", *Einleitung in die Altertumswissenschaft* (Hrsg. A. GERCKE – E. NORDEN) (Leipzig – Berlin ^{3}1927) I, 9, 32-43; D. HAGEDORN, "Papyrologie", *Einleitung in die griechische Philologie* (Hrsg. H.-G. NESSELRATH) (EAW; Stuttgart – Leipzig 1997) 62-70. Ferner aufschlußreich E.G. TURNER, *Greek Manuscripts of the Ancient World* (ed. P.J. PARSONS) (BICS.S 46; London ^{2}1987) 1-23; E.G. TURNER, *Greek Papyri.* An Introduction (Oxford ^{2}1980) 88-96; P.W. PESTMAN, *The New Papyrological Primer* (Leiden ^{2}1994) 1-3; B.D. EHRMAN, "The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity", *The Text of the New Testament in Contemporary Research.* Essays on the *Status Quaestionis* (FS. B.M. Metzger; [ed. B.D. EHRMAN – M.W. HOLMES] StD 46; Grand Rapids 1995) 361-379.

(5) Mit einer geographisch aufgesplitteten Liste von Papyri verfolgen diese Zielsetzung H.M. COTTON – W.E.H. COCKLE – F.G.B. MILLAR, "The Papyrology of the Roman Near East", *JRS* 85 (1995) 214-235.

(6) H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church.* A History of Early Christian Texts (New Haven – London 1995) 43.

(7) Es finden die üblichen Abkürzungen Verwendung. Papyri, Editionen und Reihen folgen J.F. OATES et al., *Checklist of Editions of Greek, Latin and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets.* Beta Version. Last revised July 20, 2000 (http:*//scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html* [gedruckte, frühere Fassung: BASPS 7; Atlanta ^{4}1992]). Um Missverständnisse oder Verwechslungen zu vermeiden, wird die in den betreffenden theologischen Fachdisziplinen übliche Kurzform *P. Beatty* I für 𝔓45 gesetzt, nicht die in der *Checklist* zu angeführte Abkürzung der Edition, in der sich der Codex fand (dann entsprechend *P. Beatty* II). Analoges gilt für *P. Beatty* II (𝔓46). Die Transkriptionen folgen dem sog. Leidener Klammersystem. Vgl. TURNER, *Greek Papyri*, 70-71, 187-188; H.-A. RUPPRECHT, *Kleine Einführung in die Papyruskunde* (Die Altertumswissenschaft; Darmstadt 1994) 18, 26.

Betrachtung eines Originals herauszustellen. Insbesondere die Beschriftung des Papyrus im weiteren Sinne, d.h. unter Einbeziehung von Buchstabengröße und Schreibkonventionen (z. B. Kurzformen), sowie die Seitengestaltung (z. B. Buchstaben- und Zeilenzahlen) soll hier genügen, um über *P. Vindob. G* 31974 Rekto ([8]) behutsam soziokulturellen Fragestellungen nahe zu kommen ([9]). Zu fragen bleibt also vielmehr, was uns heute der jeweilige Papyrus über die damalige Welt, über die Menschen, die durch ihn hindurch zum Vorschein kommen, erkennen hilft ([10]).

Die Beschränkung auf nur eine Seite ist durch die Beschaffenheit des Fragmentes selbst bedingt. Um eine weitere Schädigung des empfindlichen und über die Jahre in Mitleidenschaft gezogenen Papyrus durch Wenden und Bewegen zu vermeiden, wird auf die Berücksichtigung des Verso verzichtet. Das in dieser Studie angestrebte Ziel wird auch anhand des Rekto erreicht, zumal das Verso keine Phänomene aufweist, die sich nicht auch schon auf dem Rekto finden([11]), sieht man von dem *nomen sacrum* πρc in Zeile 19 Verso ab. Das bedeutet aber keineswegs, dass das Verso für die Erstellung einer umfassenden textkritischen Edition oder einer ausführlichen wie eigenständigen Bearbeitung von *P. Vindob. G* 31974 selbst zu übergehen wäre ([12]).

([8]) Über 'Rekto' und 'Verso' v.a. E.G. TURNER, "Recto and Verso", *JEA* 40 (1954) 102-106; ID., *The Terms Recto and Verso.* The Anatomy of the Papyrus Roll (Actes du XVe Congrès International de Papyrologie, Bruxelles, 25 August – 3 September 1977) (PapyBrux 14-19; Brüssel 1978).

([9]) Vgl. GAMBLE, *Books and Readers*, 43: "By observing precisely how the text was laid out, how it was written, and what it was written on or in one has access not only to the technical means of its production but also ... to the social attitudes, motives, and contexts that sustained its life and shaped its meaning". PESTMAN, *New Papyrological Primer*, 1: "... reading papyri is like reading a diary. In this way we become acquainted with real persons and their worries ..." SCHUBART, *Einführung*, 9, 19; TURNER, *Greek Manuscripts*, 5.

([10]) Grundsätzlich hierzu H. HARRAUER, "Wie finden Papyri den Weg nach Wien – und was haben sie uns zu sagen?", *PzB* 6 (1997) 15-19.

([11]) Hierzu die Anmerkungen im folgenden Abschnitt (Editionsgeschichte und Beschreibung). So sind zu finden: *spiritus asper* (Z. 4 über ι in εἰς), Diärese (über initialem υ von ὑμῖν in Z. 17 sowie υ *und* folgendem ι von ὑιούς in Z. 31, die μέση in Z. 7, 8, 9 u.ö. Das schon in Z. 12 Rekto zu findende *nomen sacrum* ιη wird auf dem Rekto wiederholt (Z. 12). Hierzu etwa die knappe Zusammenstellung von H. GERSTINGER, "Ein Fragment des Chester Beatty-Evangelienkodex in der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Pap. graec. Vindob. 31974)", *Aeg.* 13 (1933) 68-69.

([12]) Vgl. die ausführliche Untersuchung der Lesarten des Verso von G. ZUNTZ,

I. Editionsgeschichte und Beschreibung von *P. Vindob. G* 31974

Im Jahr 1930 konnte H. Junker für die Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien acht kleine Papyrusstücke mit unbekanntem Fundort erwerben, die trotz ihres beschädigten Zustandes und ihrer zerbrechlichen Struktur zusammengefügt werden konnten. In seiner Erstveröffentlichung identifizierte und rekonstruierte H. Gerstinger (13) den erhaltenen Text als Mt 25,41–26,39, stellte zudem den Zusammenhang mit *P. Beatty* I (𝔓[45]) her. Ein Jahr später gelang A. Merk (14) die Zuordnung eines anderen Fragmentes des in Dublin befindlichen Papyrus-Codex (beide Fragmente grenzen nicht aneinander an), während erst 1951 durch G. Zuntz (15) eine Neuedition erfolgte, in der ihm die detailliertere und verläßlichere Rekonstruktion einer Seite des Codex, basierend auf dem Dubliner und Wiener Fragment, glückte.

Im Mittel ist das zusammengesetzte Fragment 5 cm breit und 21 cm hoch. Vom Rekto aus betrachtet ist ein Rest des unteren wie des daran angrenzenden rechten Randes sowie ein Teil des oberen Randes erhalten. Auf dem Rekto befinden sich 34, auf dem Verso nur 33 Zeilen, zurückzuführen auf die leicht größeren Buchstaben im oberen Bereich (16). Vergleichsweise kleine, regelmäßig und sorgfältig ausgeführte Buchstaben in kräftiger schwarzer Tinte sind von gleicher Höhe und Breite, beanspruchen so für sich den jeweils gleichen Raum. Nur ϕ und υ, mit ihrem in der Zeile stehenden Korpus, ihre Basislinie aber die Zeile nach unten durchbrechend, und kleineres ι und ο (so v.a. zwischen τ und υ in der Mitte der Zeilenhöhe eingefaßt wie z. B. Z. 12,

---

"Reconstruction of one Leaf of the Chester Beatty Papyrus of the Gospels and Acts (P[45])", *CEg* 26 (1951) 201-207, 211 (Transkription und Rekonstruktion). Hierzu unbedingt die Korrekturen durch M. Hombert, "Bulletin Papyrologique XXV", *REG* 66 (1953) 313.

(13) Vgl. Gerstinger, "Ein Fragment", 67-72.

(14) Vgl. A. Merk, "Codex Evangeliorum et Actuum ex collectione P Chester Beatty", *Miscellanea Biblica* 2 (1934) 365-406.

(15) Vgl. Zuntz, "Reconstruction", 191-211, und die Korrekturen durch Hombert, "Bulletin Papyrologique XXV", 313. Drei weitere Fragmente von *P. Beatty* I (𝔓[45]) wurden später noch publiziert von T.C. Skeat – B.C. McGing, "Notes on Chester Beatty Biblical Papyrus I (Gospels and Acts)", *Hermathena* 150 (1991) 21-25. Mit kodikologischen Fragen und Stichometrie befasst sich T.C. Skeat, «A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (𝔓[45])», *Hermathena* 155 (1993) 27-43.

(16) Zuntz wird bestätigt durch das Original. Gerstinger, "Ein Fragment", 68, las 37 und 35 Zeilen.

19, 21: *τογ*) sind hiervon auszunehmen. Zudem sind die unverbundenen, häkchenlosen Buchstaben alle leicht nach rechts geneigt, was den stilistisch hohen Eindruck dieser Schreiberhand noch verstärkt ([17]), weshalb von einem geübten, sicheren Schreiber auszugehen ist, möglicherweise einem Berufsschreiber. Dies bestätigen auch das Fehlen von Korrekturen (auf οὐκ in Z. 3 ist noch gesondert einzugehen), die orthographische Korrektheit des Textes, zudem die Absenz von Itazismen auf dem Fragment wie die sichere Anordnung der Kolumne mit bündigem Zeilenanfang und auch zum Zeilenende hin nicht kleiner werdenden bzw. gedrängten Buchstaben auf den weiteren Blättern des Codex. Aufgrund paläographischer Daten und Vergleiche wird *P. Vindob. G* 31974, wie *P. Beatty* I (𝔓[45]) generell, auf das dritte Jahrhundert datiert ([18]).

Lesehilfen bieten nur die Diärese über jeweils initialem υ in Z. 9 (ϋμίν) und ι in Z. 33 (ἵνα) sowie ein *spiritus asper* in Z. 30 (über ι in εἱς) ([19]). Als Interpunktion findet sich darüber hinaus auf dem Fragment nur der Mittelpunkt, die μέση (klar erkennbar in Z. 18, 26 und 32) ([20]). Fehlendes ν am Zeilenende ist in Z. 15 durch einen kurzen Horizontalstrich über dem vorangehenden Buchstaben abgekürzt (τη̄ für τήν) ([21]). Ebenso gängiger Schreibgepflogenheit entspricht die

([17]) Kalligraphische Tendenzen sind dabei ebensowenig auszumachen (so aber GERSTINGER, "Ein Fragment", 68) wie das allzu sichere Ausgehen von "einer guten römischen Hand" rechtfertigbar (so die zu allgemeine Festlegung von K. ALAND [Hrsg.], *Repertorium der griechischen christlichen Papyri.* I. Biblische Papyri: Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen [PTS 18; Berlin – New York 1976] 270; dagegen v.a. die Rechtsneigung). Vgl. hierzu auch F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical papyri descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible* (London 1933-1958) II, viii-ix. Ferner die paläographische Beschreibung bei ZUNTZ, "Reconstruction", 192-193.

([18]) Dabei reichen die Vorschläge vom frühen bis späten dritten Jahrhundert. Eine Übersicht über die unterschiedlichen Datierungen bieten ALAND, *Repertorium*, 269; W.J. ELLIOTT – D.C. PARKER (eds.), *The New Testament in Greek.* IV: The Gospel According to St. John. I: The Papyri (NTTS 20; Leiden – New York – Cologne 1995) 17. Vergleichspapyri bei GERSTINGER, "Ein Fragment", 68.

([19]) Unter dem Mikroskop zeigt ϊνα zwei kleine Punkte über dem *iota.* Dagegen steht jeweils ein kurzer Horizontalstrich über dem *ypsilon* von Z. 9 als Diärese und über dem *iota* in Z. 30 als *spiritus asper.*

([20]) GERSTINGER, "Ein Fragment", 69, verweist auf Z. 7, 18, 25, 26, 32.

([21]) Zuntz' Transkription (ZUNTZ, "Reconstruction", 209) wird dabei sowohl durch das Original als auch von HOMBERT, "Bulletin Papyrologique XXV", 313, korrigiert. Der Strich ist aber auf der eine Seite zuvor abgedruckten Rekonstruktionszeichnung vorhanden. GERSTINGER, "Ein Fragment", 70, gibt am Ende von Z. 15 nur τη[ν an.

fortlaufende Wiedergabe von *iota adscriptum* (nur in Z. 28 nicht) (22). Von den unter dem *Terminus technicus 'nomina sacra'* bekannten Kurzformen bestimmter Wörter (in Z. 12 und 14) wie der auffälligen Korrektur (in Z. 3) wird noch die Rede sein.

II. Weitere, nicht in kritischen Ausgaben integrierte Lesarten des Originals

Unter Berücksichtigung des eingangs dieser Studie hinsichtlich der kritischen Ausgaben des griechischen NT Angeführten sollen trotzdem die nicht erfaßten Lesarten (23) von *P. Vindob. G* 31974 Rekto zusammengestellt werden (24). Damit findet Veranschaulichung, dass die Originale weitere Lesarten bergen (25), ganz gleich, welche Relevanz im Einzelnen diesen für die Rekonstruktion des Textes letztlich zugestanden wird. Damit kommen aber gleichzeitig die Grenzen aller bislang verfügbaren kritischen Ausgaben in das Blickfeld. Als Vergleichstext für die rasche Orientierung wird jeweils die in NA27 abgedruckte Textgestalt angegeben:

Wortstellung:

Mt 26,1	ll. 12-13	το]υc λογουc τουτουc ο ι̅[η̅ (26) / πανταc
	NA27	ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους

(22) Der Schreiber unterschlägt mit κ]ηρυχθη das abschließende *iota* (für κηρυχθῇ).

(23) Zur Begrifflichkeit Lesart(variante) vgl. E.C. COLWELL – E.W. TUNE, "Method in Classifying and Evaluating Variant Readings", E.C. COLWELL, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (NTTS 9; Leiden 1969) 96-105; E.J. EPP, "Toward the Clarification of the Term 'Textual Variant'"; E.J. EPP – G.D. FEE, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (StD 45; Grand Rapids 1993) 47-61; G.D. FEE, "On the Types, Classification, and Presentation of Textual Variation", EPP – FEE, *Studies*, 62-79.

(24) Da es hier ausschließlich um *P. Vindob. G* 31974 zu tun ist, wird auf Lesartvarianten des zugehörigen Fragments in Dublin verzichtet. Zu verweisen ist auf die Transkription und Rekonstruktion von ZUNTZ, "Reconstruction", 198-211.

(25) Der kritische Apparat von NA27 weist aber auch folgende Lesartvarianten von *P. Vindob. G* 31974 Rekto aus (in Klammern die im fortlaufenden Text von NA27 abgedruckte Textgestalt): Mt 26,7 bzw. l. 20 γυνη αλαβαc]τρον εχουcα μυρου (NA27 γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον), l. 21 επι την κεφα]λην (NA27 ἐπὶ τῆς κεφαλῆς).

(26) GERSTINGER, "Ein Fragment", 70, geht noch von sicherem ι̅η̅ aus. Dagegen schon ZUNTZ, "Reconstruction", 209, mit ι̅[η̅.

Kasus:

Mt 26,5-6	ll. 18-19	]ι εν τωι λαωι· τωι δ̣[ε / ι̅η̅ γενομενωι
	NA27	ἐν τῷ λαῷ. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου

Addition:

Mt 26,6	ll. 19-20	εν οικια ϲιμω]νοϲ (27) του λεγομεν[ου / λεπρου
	NA27	ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ

Inwiefern die angeführten Lesartvarianten essentiell für die Rekonstruktion des Textes des griechischen Neuen Testaments sind (28), sei hier dahingestellt. Wichtig ist nur, auf die in der zukünftigen Großausgabe (*Editio critica maior*) zu integrierenden Lesarten hinzuweisen, eben als Verdeutlichung, dass das bisher in den Apparaten kritischer Ausgaben nur einen Ausschnitt des Gesamtbestandes bietet und bieten konnte.

III. Anmerkungen zur Beschriftung des Fragmentes

Die in Abschnitt 2 angeführten paläographischen Beobachtungen weisen auf einen sicheren Schreiber hin, der zudem auf das Äußere seiner Abschrift Wert legte, besonders auf die Klarheit der Schrift abhob. Auch am Ende der Zeilen werden die Buchstaben nicht enger gedrängt oder kleiner geschrieben, sondern um weniges längere Zeilen in Kauf genommen. Außerdem wird der durch die kleinen Buchstaben (29) gewonnene Raum — wie noch zu zeigen sein wird — teilweise genutzt, die Seite durch der Buchstabengröße leicht angepasste Zeilenabstände gefüllt (vgl. dagegen etwa die Schrift auf *P. Bodmer* II, XIV oder XV). Dass dadurch größere Konzentration und Aufmerksamkeit der Leserschaft des Manuskripts erfordert wird, liegt auf der Hand.

(27) GERSTINGER, "Ein Fragment", 70, las das *omega* noch ohne jeden Zweifel und gab ϲιμ]ωνοϲ wieder, während ZUNTZ, "Reconstruction", 209, es als zweifelhaft transkribierte, also ϲιμ]ω̣νοϲ. Der aktuelle Zustand des empfindlichen Fragments läßt eine Einordnung des *omega* als lesbaren oder fragmentarischen Buchstaben nicht mehr zu. Dies wurde im Nachhinein per Nachricht bestätigt von H. Förster, Papyrussammlung Wien.

(28) So etwa für die Bewertung der Wortstellung im Griechischen essentiell H. FRISK, *Studien zur griechischen Wortstellung* (Göteborgs Högskolas Årsskrift 39; Göteborg 1933); K.J. DOVER, *Greek Word Order* (Cambridge 1960); H. DIK, *Word Order in Ancient Greece.* A Pragmatic Account of Word Order Variation in Herodotus (Amsterdam Studies in Classical Philology 5; Amsterdam 1995) bes. 4-30 u. 259-278.

(29) Dies heben auch SKEAT – MCGING, "Notes", 21, als Besonderheit hervor.

Sofort ins Auge sticht die Korrektur in Z. 3. In dickerer Tinte, wohl mit einem anderen Schreibutensil, ist über der Zeile eine Verneinung nachgetragen, um die Aussage inhaltlich richtig zu stellen. Offensichtlich war der Schreiber durch die parallele positive Wendung in Mt 25,35 beeinflußt, da ihm sonst der merkwürdige Sinn hätte auffallen müssen (30). Doch nicht nur die Dicke der ausgeführten Buchstaben sondern vielmehr noch fehlende Rechtsneigung wie gleiche Größe von ο, υ und κ verweisen auf eine nachträgliche Einfügung durch spätere Hand. Es scheint also jemand am Werk gewesen zu sein, der sich keine Überarbeitung oder Korrektur des Manuskripts zum Ziel gesetzt hatte (vgl. unten die nachträgliche Interpunktion mit Hochpunkten), da sonst ein geeigneteres Schreibutensil sofort zur Verfügung gestanden wäre und die Einfügung kaum in dieser Art und Weise erfolgt wäre (31), sondern der Nachtrag spontan erfolgt zu sein.

Noch mehr in den Bereich des Lesens und Schreibens in der damaligen Welt (32) verweisen die besonderen Kurzformen auf *P. Vindob. G* 31974 (33). Z. 12 bietet die Suspension ι̅[η̅ (für Mt 26,1),

(30) Z. 3 ε]πειναcα γαρ και `ουκ´ εδωκατ[ε (Mt 25,42).

(31) Vgl. etwa unter den zahlreichen Korrekturen auf *P. Bodmer* II die nachträgliche Einfügung von δε (Joh 5,22 zu οὐ zu οὐδέ) und μη (Joh 5,23 ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν...). Dabei ist paläographisch eine Überarbeitung durch den ursprünglichen Schreiber der Stelle selbst naheliegend. Kriterien für eine Gelehrtenedition einer (spät)antiken Handschrift bei TURNER, *Greek Papyri*, 92-93.

(32) Zu dieser Thematik vgl. v.a. die einschlägigen Arbeiten von H.C. Youtie, abgedruckt in seinen *Scriptiunculae* (Amsterdam 1973) II, und *Scriptiunculae Posteriores* (Bonn 1981) I. Ferner T.J. KRAUS, "(Il)Literacy in non-literary papyri from Graeco-Roman Egypt: further aspects to the educational ideal in ancient literary sources and modern times", *Mn.* 53 (2000) 322-342; ID., "'Slow writers' – βραδέως γράφοντες: what, how much, and how did they write?", *Er.* 97 (1999) 86-97. Zum Unterricht in der griechisch-römischen Welt H. HARRAUER – P.J. SIJPESTEIJN (Hrsg.), *Neue Texte aus dem antiken Unterricht.* Textband (MPER 15; Wien 1985); R. CRIBIORE, *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt* (ASP 36; Atlanta 1996) mit den Rezensionen von K. VÖSSING, *ZPE* 123 (1998) 121-125; W.A. JOHNSON, *CP* 93 (1998) 276-279; S. BUCKING, *BASP* 36 (1999) 191-203.

(33) Wie die bisherigen Handausgaben des griechischen NT wird, was anhand des ersten Bandes ersichtlich ist, auch die zukünftige *Editio critica maior* das Vorkommen von *nomina sacra* nicht kenntlich machen. Dagegen sind diese in den entsprechenden Bänden der Reihen *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung* (ANTT) und *International Greek New Testament Project* (IGNTP) klar ausgewiesen. Ebenso mit *nomina sacra* P.W. COMFORT – D.P. BARNETT (eds.), *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts* (Grand Rapids 1999) 153. Hierzu unbedingt die Rezension von D.C. PARKER, *TC: A*

Z. 14 die Kontraktion σ̄ρ̄ν̄ᾱ[τ (Mt 26,2), wobei zweites ein ρ mit horizontal kreuzendem Balken als Staurogramm als ρ (34) aufweist und nur dieses eine Mal in *P. Beatty* I /*P. Vindob. G* 31974 vorkommt. Der Schreiber hat also selbst ein Verb (σταυρωθῆναι) — in diesem Codex das einzige, das als *nomen sacrum* gekennzeichnet ist — als besonders wichtiges Wort aufgefaßt und genauso gekennzeichnet wie die sonstigen *nomina sacra* θεός, κύριος, πατήρ, πνεῦμα, Ἰησοῦς, υἱός und eben auch einmal σταυρός (in Lk 14,27). Damit kommt die Vorstellungwelt des Schreibers selbst in den Vordergrund, eben welche Wörter für ihn theologisch besondere Relevanz aufwiesen. Gerade die Suspension ῑη̄ stellt ein selteneres *nomen sacrum* (35) dar (gegenüber dem häufigeren und später alleinigen Usus der Kontraktion unter Belassung des ersten und letzten bzw. des ersten, eines weiteren und des letzten Buchstaben, z. B. ῑς̄ order ῑη̄ς̄ (36). Dabei bleibt bislang meist das seltene Zusammentreffen von ῑη̄ mit χ̄ρ̄ (37) für Ἰησοῦς Χριστός in

---

Journal of Biblical Textual Criticism [http://purl.org/TC] 4 (1999). Die *nomina sacra* von *P. Vindob. G* 31974 fehlen im entsprechenden Apparat 'B' bei R.J. SWANSON (ed.), *New Testament Greek Manuscripts.* Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus: Matthew (Sheffield – Pasadena 1995) 255.

(34) Auch GERSTINGER, "Ein Fragment", 69. Dagegen ohne Hinweis bei ZUNTZ, "Reconstruction" und ohne Staurogramm bei J. O'CALLAGHAN, *«Nomina Sacra» in papyris graecis saeculi III neotestamentariis* (AnBib 46; Rom 1970) 64. Zum Staurogramm vgl. P. BRUUN, "Symboles, signes et monogrammes", *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani* (ed. H. ZILLIACUS) (AIRF 1; Helsinki 1963) II, 156-160; K. ALAND, "Bemerkungen zum Alter und zur Entstehung des Christogramms anhand von Beobachtungen bei P66 und P75", *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (Hrsg. K. ALAND) (ANTT 2; Berlin 1967) 173-179; E. DINKLER, "Älteste Christliche Denkmäler", *Art, Archaeology, and Architecture of Early Christianity* (ed. P.C. FINNEY) (Studies in Early Christianity 18; New York – London 1993) 22-66.

(35) Die maßgebliche Literatur zu den *nomina sacra* wie die Zeugen für die Suspension bei L.W. HURTADO, "The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal", *JBL* 117 (1998) 655-673.

(36) *P. Beatty* I weist durchgehend diese Kurzform auf, abgesehen von zwei Stellen mit ῑη̄ς̄. Vgl. F.G. KENYON, "Nomina Sacra in the Chester Beatty Papyri", *Aeg.* 13 (1933) 7; O'CALLAGHAN, *«Nomina Sacra»*, 48-49. Für *P. Oxy.* IV 654 (Verso leer) aus dem dritten Jahrhundert interpretiert C. Wessely (*Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* [PO 4,2; Paris 1906] 158-172) die einzige Kurzform ῑη̄ς̄ als Suspension und transkribiert Ἰησ(οῦς). Es ist jedoch nicht zu entscheiden, ob das vorhandene *sigma* das erste oder zweite des Wortes darstellen soll.

(37) Kenyon rekonstruiert Joh 10,25 mit χ̄ρ̄ς̄ und Joh 11,27 χ̄ς̄, die aber im Gegensatz zur Suspension ohne Rückhalt im gesamten Codex sind.

direkter Folge, das nur für *P. Beatty* I (in Apg 16,18) und *P. Oxy.* VIII 1079 ($\mathfrak{P}^{18}$; in Offb 1,5) jeweils einmal zu konstatieren ist, in der Diskussion um die *nomina sacra* kaum berücksichtigt (38). Wenngleich nicht auf *P. Vindob. G* 31974 vorhanden, so weist diese besondere Folge doch auf ein sehr altes Kürzungs- und Kennzeichnungssystem, das nach und nach durch die gebräuchlichere, zeitgleiche oder spätere Kontraktion verdrängt wird (39).

IV. Die Seitengestaltung im Vergleich zu anderen Papyri

Durch die Betrachtung des Seitenlayouts eines spezifischen Manuskripts, namentlich von Daten hinsichtlich Seitengrößen, Zeilenlängen und Zeilenzahlen, sind vorsichtige Rückschlüsse auf

(38) Doch findet sich ein Hinweis hierauf bereits bei C.H. ROBERTS, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* 1977 (SchL; London 1979) 37. ALAND, *Repertorium*, 'Index', verzeichnet zusätzlich nur mehr die Majuskel 0104 aus dem 7. Jahrhundert für die Suspension $\overline{\chi\rho}$. Diese hat zudem $\overline{\iota\eta}$ an anderer Stelle.

(39) Gerade das Zusammentreffen beider *nomina sacra* für Ἰησοῦς Χριστός kann ein Problem für die Rückführung der Suspension von $\overline{\iota\eta}$ auf den in Barn 9,7-8 angeführten Zahlenwert darstellen. $\overline{\chi\rho}$ in einem Papyrus des dritten Jahrhunderts (nur hier und in *P. Oxy.* VIII 1079 [$\mathfrak{P}^{18}$] sowie nur im Zusammenhang mit der anderen Kontraktion) müßte dann Analogiebildung zu $\overline{\iota\eta}$ sein. Die Abkürzungen $\overline{\iota\eta}$ $\overline{\chi\rho}$ erinnern aber auch an Inschriften aus dem betreffenden und späteren Zeitraum. Vgl. M. AVI-YONAH, *Abbreviations in Greek Inscriptions* (QDAP.S [to vol. 9]; Jerusalem – London 1940) 72; F.J. DÖLGER, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. ΙΧΘΥC als Kürzung der Namen Jesu* (Münster ^{2}1928) 263-364, 356-357, 359-361, 382-383, 386; BRUUN, "Symboles, signes et monogrammes", 156; DINKLER, "Älteste Christliche Denkmäler", 51-52. Trotzdem ist diese Annahme eines Zahlenwertes keineswegs abwegig. Erstaunlicherweise wurde in diesem Zusammenhang bislang nicht auf Lk 10,17 in *P. Beatty* I hingewiesen, wo sehr wohl ein Zahlenwert in analoger Form zu finden ist, namentlich $\overline{o\beta}$ für ἑβδομήκοντα δύο. Vgl. beispielsweise auch *P. Oxy.* LXVI 4499 mit $\overline{\chi\iota\varsigma}$ für die Zahl 616 in Offb 13,14. Nicht einsichtig bleibt weiterhin, weshalb weitere für die Diskussion um die *nomina sacra* in Frage kommende Manuskripte außer acht gelassen werden, etwa *P. Vindob.G* 2325, das sog. Fayûm-Evangelium aus dem 3. Jahrhundert, welches in Z. 5 (Verso leer) in roter Tinte πετ als Suspension für Πετρός aufweist, dabei keinen Horizontalbalken, sondern je einen Punkt über dem π und τ als Kennzeichnung hat, zudem im Gegensatz zur sonstigen Beschriftung vor und nach der Kurzform mit leichtem Abstand versehen ist. Die ebenfalls kleinen und eng angeordneten sowie (leicht) nach rechts geneigten Buchstaben ergeben zumindest oberflächliche Ähnlichkeiten mit *P. Vindob. G* 31974. Zu *P. Vindob. G* 2325 v.a. WESSELY, *Les plus anciens monuments*, 173-177.

dessen potentiellen Zweck, dessen potentielle Verwendung möglich (40). Bereits eine einfache Zusammenstellung wie die nachfolgende visualisiert rasch die Besonderheit der Seitengestaltung von *P. Beatty* I ($\mathfrak{P}^{45}$) bzw. die rekonstruierte von *P. Vindob. G* 31974. Als Vergleichspunkte sind einspaltige Papyrus-Codices ausgewählt, die in der Regel ebenfalls auf das dritte Jahrhundert (bzw. kurz davor oder danach) datiert werden (41).

Papyrus		Blattformat (cm)	Zeilen	Buchstaben
P. Beatty I/*P. Vindob. G* 31974*	$\mathfrak{P}^{45}$	25 × 20	39-40	50
P. Oxy. 2	$\mathfrak{P}^{1}$	25 × 13	37-38	24-31
P. Oxy. 402	$\mathfrak{P}^{9}$	14 × 11*	15	21-33
P. Oxy. 1008	$\mathfrak{P}^{15}$	27 × 16*	38^{v}-37^{r}	22-28
P. Oxy. 1596	$\mathfrak{P}^{28}$	22/23 × 13*	25-26*	28-38*
P. Oxy. 1597	$\mathfrak{P}^{29}$	27/29 × 16*	38-41*	23-33*
P. Oxy. 1598	$\mathfrak{P}^{30}$	26 × 15*	34*	18-24*
P. Beatty II	$\mathfrak{P}^{46}$	28 × 16	26-32	28-38 (42)
P. Bodmer II	$\mathfrak{P}^{66}$	16,2 × 14,2	14-25	18-28
P. Bodmer VIII	$\mathfrak{P}^{72}$	16 × 14,5*	14-20	18-33
P. Bodmer XIV/XV	$\mathfrak{P}^{75}$	26 × 13	38-45	25-36

* rekonstruiert

Deutlich zeigt sich, dass *P. Beatty* I/*P. Vindob. G* 31974 die mit Abstand größte Buchstabenzahl pro Zeile aufweist und das bei einer Zeilenzahl pro Seite, die zusammen mit *P. Oxy.* 2; 508; 1597 und *P. Bodmer* XIV/XV an der Spitze der ausgewählten Papyrus-Codices

(40) Schon T. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur* (Berlin 1882) 256-280, versuchte durch Zusammenstellung die durchschnittliche Zeilenlängen und Blattgrößen zu ermitteln. Grundlegend E.G. Turner, *The Typology of the Early Codex* (Haney Foundation Series; 018 Pennsylvania 1977). Ferner über Miniaturcodices Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 10-12. Mit interessanten Beispielen und dem Titel seines Beitrages entsprechend H. Harrauer, "Bücher in Papyri", *Flores litterarum Ioanni Marte sexagenario oblati.* Wissenschaft in der Bibliothek (FS. H. Marte; [Hrsg. H.W. Lang] Biblos-Schriften 163; Wien 1995) 59-77.

(41) Neben der jeweiligen *editio princeps* verschaffen einen guten Überblick über die entsprechenden Daten wie die Diskussion um die jeweilige Datierung Aland, *Repertorium*; Id., *Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (ANTT 1; Berlin – New York ^{2}1994); J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Paris 1976).

(42) Die Anzahl der Zeilen und der Buchstaben pro Zeile differiert zwischen vorderer (26-28 u. ca. 28) und hinterer Hälfte (29-32 u. ca. 38).

steht. Das leicht rechteckige Blattformat ist dagegen in seinem Ausmaß nur Durchschnitt. Gerade die eben angeführten Papyri bieten also ähnliche Zeilenzahlen auf kaum höheren, jedoch deutlich schmäleren Seiten. Dementsprechend finden sich dort auch klar weniger Buchstaben pro Zeile. Für *P. Beatty* I/*P. Vindob. G* 31974 läßt sich demnach festhalten, dass trotz kleiner Buchstaben der Zeilenabstand zwar nicht auffällig geringer, so doch entsprechend angemessener Abstände verrringert ausfällt als bei anderen Papyrus-Codices, vielmehr noch die Seitenbreite für längere Zeilen genutzt wurde. Außerdem trägt zur hohen Anzahl von Buchstaben pro Zeile hier deutlich die Größe und relativ enge Anordnung der Buchstaben selbst bei (43). Trotz der durchschnittlichen Seitengröße kann aufgrund der geringen Buchstabengröße wie der vorhandenen diakritischen Zeichen (44), darauf geschlossen werden, dass *P. Beatty* I/*P. Vindob. G* 31974 weniger für die öffentliche (Ver)Lesung geeignet und aufbereitet ist, sondern wahrscheinlicher für eine private (45) bzw. auf einen kleineren Kreis beschränkte Verwendung (46). Dennoch wurde die Möglichkeit der Platz- und Seitenersparnis aufgrund der Schriftgröße und des Zeilenabstandes nicht vollends ausgeschöpft, weshalb gerade die geringe Größe der Buchstaben nicht auf ein Bestreben des

(43) Diese verdeutlicht bereits der Vergleich der wenigen Abbildungen aus unterschiedlichen Manuskripten der Chester-Beatty-Gruppe in F.G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical papyri*, I-III.

(44) Dass die spärliche Verwendung bzw. sogar das Fehlen von diakritischen Zeichen (vgl. etwa das Fr. *P. Oxy.* LXV 4442 aus einem Papyruscodex des dritten Jahrhunderts mit LXX Ex 20,10-17.18-22 mit Unzialen in üblicher Größe) keinesfalls als eigenständiges Argument für eine spezifische Funktion eines Manuskripts verantwortlich zeichnen kann, liegt auf der Hand. Jedoch kann eine Sammlung von Indizien hierbei als Grundlage für vorsichtige Rückschlüsse fungieren.

(45) Wenn M. Testuz für *P. Bodmer* VII, VIII (𝔓72) und IX (mit Ps 33 u. 34) aufgrund der Seitengröße von 15,5 × 14,2 cm auf eine private Verwendung des Manuskripts schließt (in: *P. Beatty* VII-XI, 9-10), mögen hierbei auch die ungewöhnliche Zusammenstellung von Jud und 1–2 Petr in einer Handschrift wie die anderen Chester Beatty Papyri, für die eine öffentliche (Ver)Lesung, etwa im Gottesdienst, aus heutiger Sicht schwer vorstellbar ist, sowie der persönliche Schluß des Manuskripts, εἰρήνη τῷ γράψοντι καὶ τῷ ἀναγνώσκοντι (να durch selben Schreiber nachträglich über der Zeile), eine Rolle gespielt haben.

(46) Prinzipiell bedeutete Lesen in der Antike bzw. Spätantike hauptsächlich lautes Lesen, ganz gleich ob für sich selbst oder für andere. Hierzu v.a. J. Balough, "Voces Paginarum: Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens", *Ph.* 82 (1927) 84-109; H. Blanck, *Das Buch in der Antike* (München 1992) 71-74; Gamble, *Books and Readers*, 203-208.

Kopisten, Material und damit Seiten zu sparen, zurückzuführen ist. Wie schon angemerkt, erhebt eine kleine Schrift, wenngleich unverbunden so aber geneigt, an einen Leser durchaus höhere Ansprüche, mag im Vergleich zu den meisten anderen, oben aufgelisteten Manuskripten eine öffentliche Verlesung erschweren. Auch weist die mit dickerer Tinte nachträglich aufgetragene Interpunktion (Punkte und Striche an manchen Stellen des Codex, stets über der Zeile und am Ende eines Satzes, nicht aber auf *P. Vindob. G* 31974), darauf hin, dass eine durchgängige bzw. eine für die Leserschaft als vereinfachende Hilfe gedachte Bearbeitung des Manuskripts vonstatten ging (47). Hierbei ist auch die allgemeine Zunahme der Größe der biblischen Codices im Laufe der Entwicklung anzuführen (vgl. nur die berühmten Sinaiticus, Alexandrinus oder Vaticanus) (48). Ausgeschlossen bleibt damit zwar die öffentliche Verwendung für das hier betrachtete Manuskript keineswegs (vgl. auch die nachträgliche Interpunktionserweiterung), doch verweisen obige Beobachtungen eher in eine andere Richtung.

Dass aber die Seitengestaltung von *P. Beatty* I/*P. Vindob. G* 31974 nichts Singuläres ist, zeigt *P. Beatty* V (Rahlfs 962; 3. Jahrhundert), welcher Textabschnitte aus Genesis auf 21 x 15,2 cm großen Seiten überliefert. Dabei stehen zwischen 47 und 51 Buchstaben in nur 18-19 Zeilen pro Seite. Das ist umso erstaunlicher, da die Seitenbreite klar unter jener des Chester Beatty Evangeliencodex liegt. Trotzdem relativiert sich dieses Einzelbeispiel sofort wieder angesichts der Buchstabengröße und Buchstabenform (aber leicht kursiv). Denn weitere Beispiele von Papyrus-Codices um das dritte Jahrhundert mit Abschnitten aus dem griechischen AT bestätigen wiederum den aus der obigen Zusammenstellung gewonnenen Eindruck des Besonderen von *P. Beatty* I/*P. Vindob. G* 31974, etwa:

(47) Hierzu auch KENYON, *Chester Beatty Biblical Papyri*, II, ix. Ferner GAMBLE, *Books and Readers*, 74, 227-230. Diesbezüglich ist auch zu berücksichtigen, dass Namen in Apg 15,41–16,1 jeweils durch einen voran- und nachstehenden Punkt über der Zeile markiert sind (·cυρίαc·, ·κιλικιαc·, ·δερβην·, ·τιμοθεοc·).

(48) Vgl. BLANCK, *Buch in der Antike*, 87. Prinzipiell hierzu TURNER, *Typology*; C.H. ROBERTS – T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex* (London 1983); *Les débuts du codex.* Actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne (éd. A. BLANCHARD) (Bibliologia 9; Turnhout 1989).

P. Oxy. 656	Rahlfs 905	17,5 × 20	bis 43	bis 24([49])
P. Beatty VIII	Rahlfs 966	30,5 × 15,2*	48*	21-27*
P. Vindob.G 2320([50])	Rahlfs 948	28,5 × 31*	33-35	23-32*
P. Beatty IV (4. Jahrhundert)	Rahlfs 961	21,6 × 15,2	36-42	14

V. Ergebnis und Ausblick

Die bereits im Laufe der Studie angeführten Ergebnisse und Schlüsse anhand von *P. Vindob. G* 31974 Rekto (mancherorts unter Einbeziehung von *P. Beatty* I) sind zwar stets unter Vorbehalt und mit Vorsicht zu betrachten, doch lassen sich einige essentielle Punkte festhalten. Es mag sich um einen beauftragten, einen professionellen Schreiber handeln, um einen gebildeten (Schreib)Sklaven. Letztlich ist in dieser Hinsicht keine verlässliche Aussage möglich. Jedoch ist von einem trainierten wie gebildeten Schreiber auszugehen, was anhand der Schreiberhand wie der textlichen Sicherheit (z. B. keine Verschreibungen) abzuleiten ist. Er verlieh zudem seinem Manuskript durch seine sorgfältige Schrift und Anordnung äußerlichen Eindruck. Desweiteren ist er mit den damaligen Konventionen in christlichen Texten vertraut, bedient sich hierbei mit der Suspension einer besonderen Kurzform der *nomina sacra*. Deutlich kommt durch die verwendeten Kurzformen die Vorstellungswelt des Schreibers selbst zum Vorschein, eben welche Worte und Namen er letztlich für theologisch besonders bedeutsam und damit als hervorhebungswürdig erachtete.

Die Gestaltung des Papyrus deutet Zweck und Verwendung des Manuskripts an. Hier spielen Sorgfalt und Genauigkeit, Handschrift und Layout wie auch die geringe Benutzung von diakritischen Zeichen durch den ursprünglichen Schreiber eine Rolle, Hilfen, welche es der Leserschaft erleichtern sollten, ein Manuskript in *scriptio continua* in ihrer Lesung zu interpretieren ([51]). Dabei verweisen die relativ geringe Buchstabengröße mit Rechtsneigung, die große Buchstabenzahl pro Zeile, die in der Zusammenschau mit Vergleichscodices im oberen Bereich liegende Zeilenzahl bei nur durchschnittlicher Seitengröße daraufhin, dass eine öffentliche (Ver)Lesung kaum anzunehmen ist. Wenn dabei ein Schreiber Interpunktionszeichen über den Zeilen

([49]) Zu den exakten Ausmaßen der vier Fragmente von *P. Oxy.* IV 656 vgl. neben der *editio princeps* die Angaben in VAN HAELST, *Catalogue*, Nr. 13 und ALAND, *Repertorium*, 79.

([50]) Veröffentlicht als *Stud.Pal.* IX 1.

([51]) Vgl. etwa GAMBLE, *Books and Readers*, 229-231.

nachgetragen hat([52]), bestätigt dies nur, dass die Handschrift ursprünglich eher für einen privaten bzw. auf einen kleinen Kreis beschränkten Gebrauch angefertigt scheint. Wie dem aber auch sei, unbenommen bleibt, dass Seitenlayout und Beschriftung höhere Ansprüche an die Leserschaft stellen als die meisten der oben angeführten Vergleichspapyri. Die Korrektur οὐκ, in anderer Handschrift und mit anderem Schreibutensil ausgeführt, ist scheinbar einer spontanen Korrektur einer unakzeptablen, sinnentstellenden Auslassung zu verdanken. Die Überprüfung eines Textes war also nicht nur wichtig, sondern erfolgte, wie hier nachzuvollziehen, auch ohne einen konkreten solchen Vorsatz zur Überarbeitung.

Langsam also nur kommt man dem sozio-kulturellen Hintergrund nahe, falls überhaupt. Es bleiben aber definitive überlieferungsgeschichtliche Anhaltspunkte (neben textkritischen Informationen), die für das Verständnis des Frühchristentums wichtig sind. Anhaltspunkte, die zur Beantwortung entsprechender Fragen führen können: Welchen Wert hatte ein Text? Wie wurde dieser jeweils angefertigt? Anhand welcher Besonderheiten kommt der Schreiber selbst zum Vorschein? Wodurch wird der Papyrus zum unverwechselbaren Fingerabdruck seiner Zeit? Allgemein gefragt: Was hat uns ein spezieller Papyrus heute mitzuteilen?

So bleibt zu hoffen, dass eben genau diesen Fragestellungen vermehrt nachgegangen wird, auch biblische Textzeugen, bei aller Wichtigkeit, nicht in erster Linie nur für die Rekonstruktion der Texte, des NT etwa, Verwendung finden, sondern immer auch als direkte, unersetzliche und präsente Realien einer vergangenen und entfernten Zeit betrachtet werden([53]).

Amberger Str. 2c
D-92318 Neumarkt – Germany

Thomas J. KRAUS

([52]) Darauf verweist bereits KENYON, *Chester Beatty Biblical Papyri*, II, ix.

([53]) Der Nutzbarmachung von Papyri für die Erforschung des NT widmet sich ein Forschungsprojekt am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Salzburg. Vgl. u.a. P. ARZT – M. ERNST, "Neues Testament und Papyrologie", *Jahrbuch der Universität Salzburg 1989-1991* (Salzburg 1993) 11-18; P. ARZT, "Analyse der Paulusbriefe vor dem Hintergrund dokumentarischer Papyri", *PzB* 3 (1994) 99-114; P. ARZT, "Ägyptische Papyri und das Neue Testament. Zur Frage der Vergleichbarkeit von Texten", *PzB* 6 (1997) 21-29. Ferner hierzu auch unter Beziehung auf die 'Illiteratenformeln' in dokumentarischen Papyri T.J. KRAUS, "'Uneducated', 'Ignorant', or even 'Illiterate'? Aspects and Background for an Understanding of ἀγράμματοι (and ἰδιῶται) in Acts 4.13", *NTS* 45 (1999) 434-449.

SUMMARY

By examining only one page of the famous papyrus codex *P. Beatty* I (𝔓[45]), namely the recto side of the Vienna Fragment *P. Vindob. G* 31974, we show that manuscripts possess a relevance that goes beyond the mere reconstruction of the most probable original text of the New Testament when they are considered as unique fingerprints of their age and of the people who produced them. Through precise observations on the fragment itself, in particular of its writing and of the way the page is arranged, we attempt to draw cautious conclusions of a socio-cultural nature to bring into view the people behind *P. Vindob. G* 31974 by reflecting on its function and purpose, in this way also demonstrating that it is indispensable to consult an original manuscript.

P. Vindob. G 31974

L’adresse à Jésus dans les évangiles synoptiques

L’écoute ou la lecture des évangiles induit, comme pour toute narration, des processus d’identification du lecteur-auditeur avec les personnages du récit. A ce titre, certains épisodes occupent une fonction privilégiée. Ce sont tous les cas où des personnages s’adressent à Jésus. Ces épisodes peuvent jouer une fonction de révélateur ou une fonction de modèle, l’une n’excluant pas forcément l’autre. Par fonction de révélateur, il faut entendre que le croyant placé devant ces épisodes est renvoyé à lui-même: il se reconnaît semblable ou différent dans la relation qu’il entretient avec Jésus. Cette adéquation ou inadéquation de sa propre situation avec celle du récit (ce recouvrement ou non-recouvrement de sa propre attitude par rapport à celle du personnage du récit) va le conforter ou au contraire l’inviter au changement. La fonction de modèle consiste en ce qu’un récit propose une attitude à imiter ou à rejeter. Une des tâches du rédacteur d’un évangile réside dans les indications qu’il fournira à ses destinataires pour leur permettre de déterminer correctement la valeur accordée à une attitude rapportée.

Parmi les nombreux moyens dont dispose un évangéliste pour fournir ce type d’indications, il y a donc la manière dont les personnages s’adressent à Jésus, plus précisément le titre qu’ils utilisent, le cas échéant, lorsqu’ils s’adressent à lui. Le fait que l’adresse constitue un moyen privilégié à disposition du rédacteur s’explique par le rôle particulier joué par l’adresse dans la communication sociale. Dans un système de salutation, l’adresse est un indicateur précis du mode de relation supposé entre celui qui parle et celui à qui il s’adresse: c’est un indicateur de statut et d’appartenance. L’adresse est un indicateur de statut en ce qu’elle situe chacun des partenaires l’un par rapport à l’autre, selon un rapport qui sera soit de dominance («père», «mes enfants», «maître», ...), soit d’équivalence («cher collègue», «frères», ...). En tant qu’indicateur d’appartenance, l’adresse situe ou non la relation par rapport à une commune appartenance à un groupe: l’adresse «père!» suppose la coappartenance au même groupe familial alors que l’adresse «monsieur!» ne met pas en jeu la coappartenance à un groupe (1). Dans

(1) Il est évident que le locuteur particulier qui met en œuvre ce système lui fait subir en plus des modulations qui peuvent aller de l’ironie à la déférence, en passant par tout un éventail de connotations affectives.

une démarche exégétique, bien comprendre l'adresse aide à bien comprendre le récit dans laquelle elle apparaît. Autrement dit, l'analyse de ses dénotations et connotations permet de dire, du point de vue de l'auteur, quel est le statut relatif (2) que s'attribue tel personnage du récit par rapport à Jésus (disciple s'adressant à son maître, maître s'adressant à un alter ego, ...) et s'il se situe ou non comme appartenant à un même groupe que Jésus (groupe des disciples de Jésus, peuple d'Israël, ou au contraire groupe d'opposants).

Une étude contrastive menée précédemment sur les évangiles synoptiques (3) nous avait rendus attentifs au fait que les mêmes termes peuvent être valorisés différemment d'un évangile à l'autre. Les travaux qui touchent la question de l'adresse à Jésus le font d'habitude au sein d'études consacrées aux titres christologiques. S'ils abordent effectivement ici ou là le problème plus spécifique de l'usage de tel ou tel titre au vocatif, c'est alors sans opérer des comparaisons vraiment systématiques entre adresses et entre évangiles (4).

Alors que les travaux inscrits dans le courant de l'histoire des formes pouvaient adopter une approche globale des évangiles parce qu'ils s'intéressaient avant tout à la tradition de Jésus en amont de ces écrits, la perspective ouverte par l'histoire de la rédaction a sensibilisé aux spécificités théologiques de chacun des évangiles. Cette spécificité se marque bien sûr par l'usage de certains termes particulièrement «chargés» théologiquement pour un auteur, et qui peuvent donc se présenter comme centraux dans son écrit (δικαιοσύνη, ὀλιγόπιστοι, ἐκκλησία, etc. chez Mt, πτωχοί chez Lc, absence de νόμος chez Mc par opposition à Mt/Lc, etc.). Mais l'expression d'une pensée particulière

(2) Il ne s'agit pas tant ici d'identifier la personne en soi mais la relation dans laquelle elle est posée (ou veut se poser) par rapport à l'autre.

(3) P.-Y. Brandt – A. Lukinovich, «Οἶκος et οἰκία chez Marc comparé à Matthieu et Luc», *Bib* 78 (1997) 525-533.

(4) Par exemple, J.A. Fitzmyer, «κύριος, ου, ὁ *kyrios* Besetzer, Herr. κυριακός, 3 *kyriakos* zum Hernn gehörend», *EWNT* II, 811-820, comporte un paragraphe sur κύριε comme adresse à Jésus (col. 813-815), mais ce paragraphe ne prête pas vraiment attention aux différences possibles entre synoptiques, mais traite en bloc les quatre évangiles et Actes. L'article διδάσκαλος du même dictionnaire (H.-F. Weiss, «διδάσκω *didaskō* lehren. διδάσκαλος *didaskalos* Lehrer», *EWNT* I, 764-769) intègre des observations sur διδάσκαλε, y compris certaines comparaisons avec κύριε et ἐπιστάτα, en traitant leur usage de manière plus différenciée. Mais le genre même de l'article de dictionnaire empêche une formulation plus exhaustive de la cohérence d'ensemble de l'adresse chez chaque évangéliste.

par une langue ne s'arrête pas au choix d'un lexique. Elle va imprimer son caractère à l'ensemble d'un écrit. Dans cette perspective, il nous a donc paru nécessaire de procéder à une étude systématique de l'adresse à Jésus en tenant compte des locuteurs qui prennent en charge ses occurrences et de son insertion dans le récit. C'est un moyen de comprendre un peu mieux quelle est la représentation particulière de la relation entre le croyant et Jésus que chaque évangéliste veut proposer à ses destinataires ([5]).

1. *Constitution du corpus des unités littéraires considérées*

L'inventaire des occurrences considérées se réduit aux noms ou titres appliqués à Jésus au vocatif ([6]) (lorsque l'on s'adresse à lui) dans les évangiles synoptiques. La constitution du corpus analysé s'est effectuée de la façon suivante. Dans un premier temps, nous avons établi un répertoire de toutes les adresses à Jésus. Il est apparu très vite que deux évangélistes rapportant le même épisode comportant une adresse à Jésus ne rapportent pas forcément la même adresse. Par exemple, dans le récit de la tempête apaisée, les disciples apeurés disent διδάσκαλε chez Marc (4,38), κύριε chez Matthieu (8,25) et ἐπιστάτα chez Luc (8,24). Dans d'autres cas, un épisode comportant une adresse à Jésus dans un évangile n'en comporte pas dans le récit de ce même épisode par un autre évangile. Par exemple, dans le récit de la prédiction du reniement de Pierre, celui-ci s'adresse à Jésus sans utiliser d'adresse chez Marc (14,29) et Matthieu (26,33), alors qu'il débute son intervention par κύριε chez Luc (22,33). Forts de ce constat, nous avons ajouté dans un second temps ces parallèles sans adresse à notre corpus. Dans les tableaux qui présentent les données, nous avons séparé tradition triple, traditions doubles et traditions simples ([7]). Les épisodes qui appartiennent à la tradition triple sont

([5]) Après avoir terminé notre article, nous avons eu connaissance de E. DICKEY, *Greek Forms of Address*. From Herodotus to Lucian (Oxford 1996), étude qui vise à établir et à décrire le système général de l'adresse dans la langue grecque et ses différentes applications dans un corpus représentatif d'auteurs et de textes. E. Dickey n'inclut pas les évangiles synoptiques dans son corpus, même si elle retient des auteurs des deux premiers siècles de notre ère comme Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, Dion Chrysostome, Plutarque et Epictète.

([6]) Ou au nominatif d'adresse.

([7]) On parle de *tradition triple* lorsqu'un épisode est rapporté par les trois évangiles synoptiques. Certains épisodes ne sont communs qu'à deux évangiles. Nous parlerons dans ces cas de traditions doubles: il y a la *tradition double Mc/Mt*, la *tradition double Mc/Lc* et la *tradition double Mt/Lc*. Pour les épisodes qui ne

regroupés sous un en-tête qui mentionne les trois évangélistes dans l'ordre Mc, Mt, Lc. Lorsqu'un épisode appartient à une tradition double ou simple, il sera classé sous un en-tête qui ne mentionne que les évangélistes ou l'évangéliste concerné(s). Le résultat est la constitution d'un premier corpus constitué de 45 unités littéraires appelées épisodes et rassemblées dans la liste suivante [8].

2. *Corpus des unités littéraires considérées*

Tradition triple

Purification d'un lépreux	Mc 1,40-45; Mt 8,1-4; Lc 5,12-16
La tempête apaisée	Mc 4,35-41; Mt 8,23-27; Lc 8,22-25
Le(s) démoniaque(s) gérasénien(s)	Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Lc 8,26-39
L'hémorroïsse	Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48
Première annonce de la Passion	Mc 8,31-33; Mt 16,21-23; Lc 9,22
La Transfiguration	Mc 9,2-10; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36
L'enfant démoniaque	Mc 9,14-29; Mt 17,14-21; Lc 9,37-43a
L'homme riche	Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23
La guérison des aveugles (Bartimée)	Mc 10,46-52; Mt 20,29-34 et 9,27-31; Lc 18,35-43
L'entrée à Jérusalem	Mc 11,1-10; Mt 21,1-9; Lc 19,28-40
L'impôt dû à César	Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26
La résurrection des morts	Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40
Le premier commandement	Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28
La ruine du Temple	Mc 13,1-4; Mt 24,1-3; Lc 21,5-7
Annonce de la trahison de Judas	Mc 14,18-21; Mt 26,21-25; Lc 22,21-23
Prédiction du reniement de Pierre	Mc14,26-31; Mt 26,30-35; Lc 22,31-34
Arrestation de Jésus	Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Lc 22,47-53
Jésus devant le Sanhédrin	Mc 14,53-65; Mt 26,57-68; Lc 22,54-71
Les deux larrons	Mc 15,32; Mt 27,44; Lc 23,39-43

sont rapportés que par un seul évangile, nous parlerons de *tradition simple* ou de *bien propre* à cet évangile. Un évangile peut avoir en propre non seulement des épisodes qu'il est seul à rapporter mais aussi des *ajouts* à des épisodes qu'il n'est pas seul à rapporter. Dans ce cas, ces ajouts ne seront pas détachés de ces épisodes, car ils n'ont pas d'«existence autonome», ils ne constituent pas des unités littéraires indépendantes. On en trouvera donc mention sous les épisodes concernés appartenant soit à la tradition triple ou à une tradition double. C'est le cas par exemple pour l'épisode où Jésus marche sur les eaux, qui ne se trouve que chez Mc (6,45-52) et Mt (14,22-33). Matthieu a ajouté dans cet épisode le fait que Pierre marche lui aussi sur les eaux. Dans cet ajout, il dit par deux fois κύριε à Jésus (14,28.30). Chez Marc, il n'y a pas d'adresse dans l'épisode de la marche sur les eaux. Mais comme il constitue le parallèle à Mt 14,22-33, nous avons intégré Mc 6,45-52 au corpus des épisodes considérés.

(8) Pour faciliter l'exposé, les renvois aux différents épisodes considérés se font dans notre texte à l'aide des titres que nous leur avons attribués dans cette liste.

Tradition double Mc/Mt

Jésus marche sur les eaux	Mc 6,45-52; Mt 14,22-33
La Syrophénicienne ou Cananéenne	Mc 7,24-30; Mt 15,21-28
La demande des fils de Zébédée	Mc 10,35-45; Mt 20,20-28
Le figuier desséché	Mc 11,20-26; Mt 21,20-22
Le couronnement d'épines	Mc 15,16-20; Mt 27,27-31

Tradition double Mc/Lc

Le démoniaque dans la synagogue	Mc 1,23-28; Lc 4,33-37
Qui n'est pas contre nous est pour nous	Mc 9,38-41; Lc 9,49-50

Tradition double Mt/Lc

Le Notre Père	Mt 6,9-13; Lc 11,1-4
Les deux voies	Mt 7,13-14; Lc 13,23-24
Le centurion de Capharnaüm	Mt 8,5-13; Lc 7,1-10
Pour suivre Jésus	Mt 8,18-22; Lc 9,57-62
Le signe de Jonas	Mt 12,38-42, cf. 16,4; Lc 11,29-32
Combien de fois pardonner	Mt 18,21-22; Lc 17,4
Contre les Pharisiens et les légistes	Mt 23,13-36; Lc 11,37-54
Le cadavre et les vautours	Mt 24,[40.41].28; Lc 17,34-37
L'intendant fidèle	Mt 24,45-51; Lc 12,41-46

Tradition simple Lc

Jésus à douze ans	2,41-52
La pêche miraculeuse de Simon	5,1-11
La pécheresse chez Simon	7,36-50
Mauvais accueil en Samarie	9,52-56
Le retour des soixante-douze	10,17-20
Marthe et Marie	10,38-42
Arbitrer un héritage	12,13-15
Les dix lépreux	17,11-19
Zachée	19,1-10
Les deux épées	22,35-38

3. *Constitution du corpus d'adresses*

A partir de là, nous avons constitué un second corpus qui correspond au matériau brut sur lequel porte notre étude en tant que telle: c'est un corpus d'occurrences composé des adresses contenues dans les épisodes retenus. Lorsqu'il y a des parallèles synoptiques (traditions triple ou double), il peut donc y avoir: (a) même adresse dans les passages parallèles; (b) différence d'adresse (9); (c) présence de l'adresse chez un évangéliste et absence d'adresse chez un autre évangéliste (10).

(9) Ce qui, si l'on admet la théorie des deux sources, sera interprété comme un remplacement effectué par un des évangélistes par rapport à l'adresse qui se trouvait dans sa source.

(10) Ce qui, si l'on fait l'hypothèse qu'un évangile a pu servir de source à un autre, s'interprétera suivant les cas comme une suppression ou un ajout.

On notera encore que certains épisodes contiennent plusieurs occurrences de la même adresse ou plusieurs adresses différentes.

Pour faciliter la lecture des tableaux qui présentent ces données (tableaux I à VI), voici les règles adoptées pour les constituer. Les cases des tableaux mentionnent les adresses, placées sous les références des versets où elles apparaissent. Sous les titres des épisodes, on trouve entre parenthèses l'indication des locuteurs qui prononcent les adresses ([11]). Lorsqu'un parallèle n'a pas d'adresse, plusieurs cas sont possibles.

a) Le parallèle a le même discours direct, mais sans adresse. Dans ce cas, la case ne comportera que la mention du verset, sans adresse ([12]).

b) Le parallèle rapporte la même intervention à l'aide d'une tournure indirecte. Dans ce cas, l'indication «d.i». (discours indirect) le signale sous la mention du verset ([13]).

c) Le parallèle rapporte des éléments équivalents mais en les intégrant différemment dans le fil narratif. Dans ce cas, la référence biblique correspondante est citée entre crochets ([14]).

d) L'adresse étant intégrée à un ajout propre à un évangéliste, il y a bien un parallèle à l'épisode pris dans son ensemble, mais pas à l'ajout en tant que tel. Dans ce cas, la case est vide ([15]).

Deux questions principales ont conduit l'analyse: (a) Y a-t-il moyen de mettre en évidence les connotations attachées à chaque adresse, et sont-elles les mêmes pour chaque évangéliste? (b) Le type d'adresse utilisée par les personnages pour s'adresser à Jésus dans les évangiles permet-elle de distinguer des groupes de locuteurs?

L'étude qui suit procède en deux temps. La première partie consiste en une analyse séparée des différentes adresses utilisées. La deuxième partie propose une synthèse des résultats.

([11]) Pour l'épisode de *La tempête apaisée*, voir par exemple la première ligne du tableau I. Notons d'emblée qu'une même réplique n'est pas forcément attribuée dans chaque évangile au même personnage; voir par exemple *L'homme riche* à la troisième ligne du même tableau I.

([12]) Pour l'épisode de *La prédiction du reniement de Pierre*, voir par exemple le huitième épisode mentionné dans le tableau IV.

([13]) Voir par exemple l'épisode *La ruine du Temple* dans le tableau I.

([14]) Voir par exemple l'épisode *L'entrée à Jérusalem* dans le tableau I.

([15]) Pour l'épisode *Jésus marche sur les eaux*, voir par exemple le tableau IV. Remarquons que nous sommes dans une tradition double Mc/Mt et que la case vide dont nous parlons figure sous l'en-tête Mc. L'absence de case dans la colonne Lc ne doit pas être interprétée comme absence d'adresse chez Lc, mais tout simplement comme absence de cet épisode chez Lc, ce que signale par ailleurs l'absence d'en-tête Lc dans ce cas.

I. Analyse des adresses

Dans les évangiles synoptiques, toutes occurrences confondues, l'adresse à Jésus la plus fréquente est κύριε, 35 fois, contre 27 pour διδάσκαλε, 6 pour ἐπιστάτα, 5 pour ῥαββί, 1 pour ῥαββουνί, et 25 occurrences d'autres adresses ([16]). Les principales adresses à Jésus dans les évangiles synoptiques se répartissent comme suit ([17]):

	Marc	Matthieu	Luc	totaux
διδάσκαλε	10 (9)	6	11 (10)	27 (25)
ῥαββί	3	2	–	5
ῥαββουνί	1	–	–	1
κύριε	1	18 (13)	16	35 (30)
ἐπιστάτα	–	–	6	6
autres	8 (4)	7 (6)	10 (6)	25 (16)

1. διδάσκαλε

L'analyse détaillée des occurrences de cette adresse s'appuie sur la lecture du tableau I.

Sept des neuf épisodes dans lesquels l'adresse διδάσκαλε apparaît chez Marc appartiennent à la *tradition triple*. Parmi ces épisodes, on peut distinguer les cas où l'adresse est la même chez les trois évangélistes et les cas où elle varie. L'adresse διδάσκαλε est commune aux trois évangélistes dans quatre épisodes. On la trouve dans la bouche de *l'homme riche* qui rencontre Jésus et dans les trois questions qui sont posées à Jésus dans le Temple de Jérusalem concernant *L'impôt dû à César*, *La résurrection des morts* et *Le premier commandement*. Dans

([16]) Le redoublement ἐπιστάτα ἐπιστάτα en Lc 8,24 a été compté pour une seule occurrence. En revanche, lorsque deux adresses différentes sont apposées, on a comptabilisé chacune séparément. Par exemple Mc 5,7 compose Ἰησοῦ avec υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ce qui constitue deux occurrences parmi les «autres adresses» chez Marc.

([17]) Les chiffres indiqués correspondent aux nombres d'occurrences des différentes adresses par évangile. Il arrive qu'une adresse apparaisse plus d'une fois dans un épisode. Dans ce cas, le nombre d'épisodes concernés diverge du nombre d'adresses. Il est alors indiqué entre parenthèses.

Le chiffre de 13 donné pour les épisodes contenant l'adresse κύριε chez Matthieu considère Mt 9,27-31 comme un épisode ayant sa propre cohérence narrative, distinct de Mt 20,29-34. Cependant, tout indique que Mt a construit 9,27-31 sur le modèle de 20,29-34. C'est pourquoi nous avons rangé Mt 9,27-31 avec ce dernier dans les épisodes appartenant à la tradition triple. Matthieu a simplement fait un double usage d'un épisode qu'il a trouvé chez Marc. Pour la même raison, la rubrique «autres» indique 6 épisodes chez Matthieu.

Tableau I: occurrences de διδάσκαλε dans les évangiles synoptiques

Tradition triple	**Mc**	**Mt**	**Lc**
La tempête apaisée (les disciples)	4,38 διδάσκαλε	8,25 κύριε	8,24 ἐπιστάτα 2x
L'enfant démoniaque (le père de l'enfant)	9,17 διδάσκαλε	17,15 κύριε	9,38 διδάσκαλε
L'homme riche (Mc: un homme riche; Mt: un jeune homme riche; Lc: un notable)	10,17.20 διδάσκαλε ἀγαθέ διδάσκαλε	19,16.20 διδάσκαλε	18,18.21 διδάσκαλε ἀγαθέ
L'entrée à Jérusalem (Mt: les grands prêtres et les scribes; Lc: des Pharisiens de la foule)		[21,16]	19,39 διδάσκαλε
L'impôt dû à César (Mc, Mt: des Pharisiens et des Hérodiens; Lc: les espions des scribes et des gds prêtres)	12,14 διδάσκαλε	22,16 διδάσκαλε	20,21 διδάσκαλε
La résurrection des morts (Mc, Mt, Lc: des Sadducéens; à la fin, Mc: un scribe; Mt: la foule; Lc: des scribes)	12,19.[28] διδάσκαλε	22,24.[33] διδάσκαλε	20,28.39 διδάσκαλε διδάσκαλε
Le premier commandement (Mc: un scribe; Mt: un Pharisien; Lc: un légiste)	12,28.32 διδάσκαλε	22,36 διδάσκαλε	10,25 διδάσκαλε
La ruine du Temple (Mc: un disciple; Mt: les disciples; Lc: des gens; puis Mc: Pierre, Jacques, Jean, André; Mt: les disciples à part; Lc: des gens)	13,1.4 διδάσκαλε	24,1.3 d.i.	21,5.7 d.i. διδάσκαλε
Tradition double Mc/Mt	**Mc**	**Mt**	
La demande des fils de Zébédée (Mc: Jacques et Jean; Mt: leur mère)	10,35 διδάσκαλε	20,21	
Tradition double Mc/Lc	**Mc**		**Lc**
Qui n'est pas contre nous est pour nous (Jean)	9,38 διδάσκαλε		9,49 ἐπιστάτα
Tradition double Mt/Lc		**Mt**	**Lc**
Pour suivre Jésus (Mt: un scribe; Lc: qqn)		8,19 διδάσκαλε	9,57
Le signe de Jonas (Mt: des scribes et des Pharisiens)		12,38 διδάσκαλε	
Contre les Pharisiens et les légistes (un légiste)			11,45 διδάσκαλε
Tradition simple Lc			**Lc**
La pécheresse chez Simon (Simon le Pharisien)			7,40 διδάσκαλε
Arbitrer un héritage (quelqu'un de la foule)			12,13 διδάσκαλε

les trois autres épisodes appartenant à la tradition triple où Marc utilise διδάσκαλε, Matthieu préfère le titre κύριε dans *La tempête apaisée* et *L'enfant démoniaque* et il supprime toute adresse dans *La ruine du Temple*. En revanche, Luc conserve l'adresse διδάσκαλε dans *L'enfant démoniaque* et *La ruine du Temple* ([18]), alors qu'il la remplace par ἐπιστάτα ἐπιστάτα dans le récit de *La tempête apaisée*. Parmi les épisodes appartenant à la tradition triple, il faut encore mentionner l'adresse διδάσκαλε en Lc 19,39, dans *L'entrée à Jérusalem*. Elle se trouve à la fin du récit dans un ajout propre à Luc ([19]).

Les deux dernières occurrences de διδάσκαλε chez Marc appartiennent à des épisodes qui n'ont de parallèles que chez l'un des deux autres évangélistes. Dans *La demande des fils de Zébédée, tradition double Mc/Mt*, Jacques et Jean demandent à Jésus de siéger à sa droite et à sa gauche quand il sera dans sa gloire (Mc 10,35; en Mt 20,21, c'est la mère des disciples qui formule la demande, mais sans adresse). Dans *Qui n'est pas contre nous est pour nous, tradition double Mc/Lc*, le disciple Jean informe Jésus qu'il a cherché avec les autres disciples à empêcher un exorciste étranger de chasser des démons au nom de Jésus (Mc 9,38; Lc 9,49 remplace διδάσκαλε par ἐπιστάτα).

Trois épisodes de *la tradition double Mt/Lc* comportent l'adresse διδάσκαλε, mais toujours chez un seul des deux évangélistes, et sans mention d'une adresse différente chez l'autre évangéliste, ce qui indique une intervention rédactionnelle. En Mt 8,19 (*Pour suivre Jésus*), c'est un scribe qui dit à Jésus qu'il veut le suivre partout; dans le parallèle lucanien (9,57), il s'agit d'un personnage anonyme et l'adresse manque. En Mt 12,38 (*Le signe de Jonas*), ce sont des scribes et des Pharisiens qui s'adressent à Jésus pour lui demander un signe en lui disant διδάσκαλε. Il s'agit d'une introduction à la réponse de Jésus placée ensuite; cette introduction constitue un ajout propre à Matthieu

([18]) Pour être précis, l'adresse se trouve en Mc 13,1 dans la bouche d'un disciple qui s'extasie devant le Temple.

Jésus répond alors en annonçant la destruction du Temple, sur quoi quelques disciples demandent plus tard quand cela arrivera, sans répétition de l'adresse (Mc 13,4). Chez Luc, les deux interventions sont attribuées à des gens indéfinis; la première est rapportée au discours indirect (Lc 21,5) et c'est la seconde qui est introduite par l'adresse διδάσκαλε (Lc 21,7). Matthieu, au contraire, conserve les disciples comme locuteurs mais supprime l'adresse διδάσκαλε. Mt et Lc évitent ainsi tous les deux διδάσκαλε dans la bouche des disciples.

([19]) Pour être précis, une réaction semblable est rapportée par Mt 21,16 sans adresse et dans un autre contexte.

et donc absente du parallèle lucanien (Lc 11,29) ([20]). On a le phénomène inverse lorsque Jésus s'en prend aux Pharisiens et aux légistes et que Luc (11,45; *Contre les Pharisiens et les légistes*) raconte qu'un légiste réagit: cette réaction du légiste constitue un ajout propre à Luc et donc absent du parallèle matthéen (23,13ss) ([21]).

Il n'y a pas d'occurrence de l'adresse διδάσκαλε dans le bien propre de Matthieu. Elle apparaît en revanche deux fois dans le *bien propre de Luc*. En 7,40 (*La pécheresse chez Simon*), c'est Simon le Pharisien qui s'adresse à Jésus et en 12,13 (*Arbitrer un héritage*) un personnage anonyme qui demande à Jésus d'arbitrer un partage.

Toutes ces observations indiquent que contrairement à Marc, les évangélistes Matthieu et Luc évitent soigneusement de placer l'adresse διδάσκαλε dans la bouche des disciples. Lorsque la situation se présente, Matthieu s'empresse de remplacer l'adresse par κύριε (8,25) ou de la supprimer (20,21; 24,1). Luc quant à lui choisit de placer alors ἐπιστάτα dans la bouche des disciples (8,24; 9,49), ou alors de conserver l'adresse, mais de modifier les locuteurs (21,7). En outre, on constate, contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, que l'adresse διδάσκαλε n'est pas réservée à des demandes d'enseignement ([22]). Faut-il conclure du fait que Matthieu et Luc modifient cette adresse lorsqu'elle apparaît dans la bouche des disciples, qu'ils lui associent une connotation négative? Par ricochet, il s'agit de se demander quelle est la connotation de cette adresse chez

([20]) Lc 11,29-32 rapporte bien l'enseignement sur le signe de Jonas comme Mt 12,39-40. Dans son projet.rédactionnel, Luc peut probablement se passer du préambule introductif de Mt 12,38 car il vient peu avant de rapporter la demande d'un signe en Lc 11,16. Il faut cependant remarquer deux choses. Premièrement, cette demande est formulée dans un discours indirect, donc sans adresse. Deuxièmement, elle concerne plus précisément une demande d'un signe *venant du ciel*. Or, une telle demande trouve des parallèles plus directs en Mc 8,11 et Mt 16,1. Le problème se complique par le fait que Matthieu, contrairement à Marc, conclut également la réponse de Jésus sur le signe venant du ciel (Mt 16,1-3) par une allusion au signe de Jonas (16,4). Ce qui importe pour notre analyse, c'est de noter que Mt est le seul à rapporter deux demandes de signes. Choisissant donc d'intégrer l'enseignement sur le signe de Jonas dans un contexte propre, il l'introduit par une demande de signe que nous considérons de ce fait comme un procédé rédactionnel.

([21]) La réaction du légiste permet à Luc de montrer que les légistes sont aussi concernés par les attaques de Jésus qui ne s'adressaient jusque-là chez cet évangéliste qu'aux Pharisiens.

([22]) Sur les 15 épisodes énumérés dans le tableau I, il n'y a demande d'enseignement que dans 7 cas: *L'homme riche*, les trois questions posées dans le Temple, *La ruine du Temple* (chez Luc), *Le signe de Jonas* et *Arbitrer un héritage*.

Marc. L'usage très général qu'il en fait, l'appliquant aux disciples, aux opposants comme à la foule, pourrait signifier que διδάσκαλε a une connotation neutre chez lui. Si elle avait en revanche une connotation négative, cela révélerait un regard critique sur les disciples.

2. ῥαββί

Comme on le voit dans le tableau II, l'adresse ῥαββί n'apparaît que chez Marc et Matthieu.

Tableau II: occurrences de ῥαββί dans les évangiles synoptiques

Tradition triple	**Mc**	**Mt**	**Lc**
La Transfiguration (Pierre)	9,5 ῥαββί	17,4 κύριε	9,33 ἐπιστάτα
Annonce de la trahison de Judas (Judas)		26,25 ῥαββί	
Arrestation de Jésus (Judas)	14,45 ῥαββί	26,49 ῥαββί	[22,47-48]
Tradition double Mc/Mt	**Mc**	**Mt**	
Le figuier desséché (Mc: Pierre; Mt: les disciples)	11,21 ῥαββί	21,20	

Chez Marc, on rencontre ῥαββί dans trois épisodes. Qu'il s'agisse de Pierre ou de Judas, cette adresse est toujours dans la bouche d'un des Douze. Ces trois épisodes ont des parallèles chez Matthieu; mais ce dernier a évité l'adresse ῥαββί dans la bouche de Pierre pour ne la conserver que lorsqu'elle se trouve dans la bouche de Judas, lors de l'arrestation de Jésus (26,49). La seule autre occurrence de ῥαββί chez Matthieu se trouve dans un ajout propre à cet évangéliste qui concerne Judas: dans le récit, appartenant à la tradition triple, qui raconte le dernier repas de Jésus avec ses disciples, ceux-ci se mettent à l'interroger pour savoir qui le trahira. Chacun s'adresse à lui en disant «Serait-ce moi, κύριε» (26,22). Matthieu fait ensuite répéter la même question par Judas, mais l'adresse est alors ῥαββί (26,25). Le traître se distingue, ou même se *trahit lui-même*, en utilisant une adresse différente des autres disciples ([23]).

L'adresse ῥαββί est donc connotée négativement par Matthieu. Tout d'abord parce qu'elle ne se trouve que dans la bouche de celui qui trahira Jésus et toujours dans un contexte où la trahison est thématisée, mais aussi parce que là où Marc a placé cette adresse dans la bouche

([23]) Il est significatif que la réponse de Jésus à Judas est «Tu l'as dit», ce qui oriente l'attention sur la teneur des paroles de Judas.

de Pierre, Matthieu la remplace par κύριε (dans *La Transfiguration*; 17,4) ou la supprime (dans le récit du figuier stérile; 21,20).

Quant à Luc, la raison qui lui fait éviter ce titre peut être motivée de deux manières différentes. Soit il veut éviter les termes araméens considérés comme incompréhensibles pour son lectorat grec; soit, contrairement à Matthieu, il veut éviter ce titre connoté trop négativement. Ainsi, les deux occurrences marciennes de ῥαββί appartenant à des passages qui ont des parallèles chez Luc ont été modifiées par cet évangéliste. Il a remplacé cette adresse par une autre (ἐπιστάτα) dans la bouche de Pierre lors de la Transfiguration (9,33), et Judas ne dit rien lors de l'arrestation de Jésus (22,47-48) ([24]).

Ceci dit, la connotation attachée à ῥαββί chez Marc n'est pas en soi absolument évidente. Ce qui est clair, c'est que ni Matthieu ni Luc n'y perçoivent la volonté de valoriser de manière particulièrement positive celui qui prononce cette adresse. Il n'est donc pas impossible que déjà pour Marc, le fait de prononcer cette adresse soit une manière de se discréditer soi-même. Il se pourrait alors que Marc veuille nous faire entendre qu'en disant ῥαββί au lieu de διδάσκαλε, Pierre et Judas croient mieux cerner qui est Jésus, alors que c'est en fait une mauvaise compréhension qui s'oriente dans une fausse direction.

3. ῥαββουνί

Le tableau III montre que dans les évangiles synoptiques, Marc est le seul à utiliser le titre ῥαββουνί ([25]), qui apparaît une seule fois dans son évangile.

Tableau III: occurrences de ῥαββουνί dans les évangiles synoptiques

Tradition triple	Mc	Mt	Lc
La guérison des aveugles (Bartimée) (Mc: l'aveugle Bartimée; Mt: deux aveugles; Lc: un aveugle)	10,51 ῥαββουνί	20,33 κύριε	18,41 κύριε

C'est le titre par lequel l'aveugle Bartimée s'adresse finalement à Jésus, après deux autres tentatives, et juste avant d'être guéri (10,51) ([26]). Le récit appartient à la tradition triple. Matthieu (20,33) et

([24]) Mais il ajoute en plus à cet endroit une question des disciples introduite par l'adresse κύριε.

([25]) On le trouve par ailleurs chez Jean, dans la bouche de Marie Madeleine (Jn 20,16), lequel en fait un synonyme de l'adresse διδάσκαλε.

([26]) Cf. tableau VI.

Luc (18,41) l'ont remplacé l'un et l'autre par κύριε. Luc éviterait ici peut-être à nouveau les termes incompréhensibles pour une lectorat d'expression grecque. Les deux évangélistes choisissent en tout cas une adresse qui est fréquente chez eux, évitant ainsi les problèmes d'interprétation posés par un hapax.

4. κύριε

Alors que chez Marc, κύριε n'est employé qu'une seule fois (7, 28) par la Syrophénicienne, chez Matthieu on le trouve 18 fois (en 13 épisodes) et chez Luc 16 fois (en 16 épisodes).

Du fait que Marc n'a qu'une occurrence de l'adresse κύριε et qu'elle se trouve dans un passage (*La Syrophénicienne*) pour lequel seul Matthieu a un parallèle, il n'y a donc aucun cas où les trois évangélistes maintiennent unanimement l'emploi de κύριε. Comme le montre le tableau IV, il y a cependant deux cas de la *tradition triple* où Matthieu et Luc utilisent κύριε au même endroit. Dans la *Purification d'un lépreux*, Matthieu et Luc mettent dans la bouche du lépreux l'adresse κύριε alors que Marc a un discours indirect. Dans la *Guérison des aveugles (Bartimée)*, la succession des adresses qui aboutit chez Marc à ῥαββουνί est interprétée par Mt et Lc comme aboutissant à κύριε. Toujours dans la tradition triple, Matthieu met sytématiquement κύριε dans la bouche des disciples, pris collectivement ou singulièrement, là où Marc a, suivant les cas, διδάσκαλε (collectif dans *La tempête apaisée*), une tournure au discours indirect (Pierre dans la *Première annonce de la Passion*), ῥαββί (Pierre dans *La Transfiguration*) ou l'absence d'adresse (collectif dans l'*Annonce de la trahison de Judas*). La seule exception est Judas qui, comme nous l'avons vu, n'utilise chez Matthieu que l'adresse ῥαββί (26,25.49). Ce qui permet de se demander si Matthieu le considère encore comme un disciple. A l'inverse, l'usage par Matthieu de κύριε à la place de διδάσκαλε dans l'exorcisme de *l'enfant démoniaque* pourrait faire entendre que Matthieu assimile le père de l'enfant à un disciple. Luc, en maintenant διδάσκαλε, tiendrait à opérer une distinction entre le père et les disciples. Autrement dit, l'incrédulité reprochée par Jésus en réponse à la demande du père s'adresserait aux disciples, mais pas au père chez Matthieu (17,17) ([27]), tandis qu'elle inclurait le père, ou même

([27]) Et peut-être même aux disciples sans Pierre, Jacques et Jean à qui le père ne pouvait pas avoir adressé sa demande puisqu'ils étaient avec Jésus sur la montagne. Ce qui renforcerait encore dans cet évangile la position de Pierre qui vient d'entendre qu'il sera le fondement de l'Eglise (Mt 16,16) et d'assister à la Transfiguration.

Tableau IV: occurrences de κύριε dans les évangiles synoptiques

Tradition triple	**Mc**	**Mt**	**Lc**
Purification d'un lépreux (un lépreux)	1,40 d.i.	8,2 κύριε	5,12 κύριε
La tempête apaisée (les disciples)	4,38 διδάσκαλε	8,25 κύριε	8,24 ἐπιστάτα
Première annonce de la Passion (Pierre)	8,32 d.i.	16,22 κύριε	
La Transfiguration (Pierre)	9,5 ῥαββί	17,4 κύριε	9,33 ἐπιστάτα
L'enfant démoniaque (le père de l'enfant)	9,17 διδάσκαλε	17,15 κύριε	9,38 διδάσκαλε
La guérison des aveugles (Bartimée) (Mc: l'aveugle Bartimée; Mt: deux aveugles; Lc: un aveugle) (Mt: deux aveugles)	10,48.51 ῥαββουνί	20,31.33 κύριε κύριε 9,28 κύριε	18,39.41 κύριε
Annonce de la trahison de Judas (les disciples)	14,19	26,22 κύριε	[22,23]
Prédiction du reniement de Pierre (Pierre)	14,29	26,33	22,33 κύριε
Arrestation de Jésus (les disciples qui entouraient Jésus)			22,49 κύριε
Tradition double Mc/Mt	**Mc**	**Mt**	
Jésus marche sur les eaux (Pierre)		14,28.30 κύριε κύριε	
La Syrophénicienne ou Cananéenne (elle)	7,[25].26.28 d.i. κύριε	15,22.25.27 κύριε κύριε κύριε	
Tradition double Mt/Lc		**Mt**	**Lc**
Le Notre Père (un disciple)			11,1 κύριε
Les deux voies (quelqu'un)			13,23 κύριε
Le centurion de Capharnaüm (le centurion)		8,6.8 κύριε κύριε	7,[2].6 κύριε
Pour suivre Jésus (Mt: un disciple; Lc: [qqn], qqn)		8,21 κύριε	9,59.61 [κύριε] κύριε
Combien de fois pardonner (Pierre)		18,21 κύριε	
Le cadavre et les vautours (les disciples)			17,37 κύριε
L'intendant fidèle (Pierre)			12,41 κύριε

Tradition simple Lc			Lc
La pêche miraculeuse de Simon (Simon Pierre)			5,8 κύριε
Mauvais accueil en Samarie (Jacques et Jean)			9,54 κύριε
Le retour des soixante-douze (les soixante-douze disciples)			10,17 κύριε
Marthe et Marie (Marthe)			10,40 κύριε
Zachée (Zachée)			19,8 κύριε
Les deux épées (les apôtres, cf.22,14)			22,38 κύριε

s'adresserait au père, mais pas aux disciples chez Luc (9,41). Dans la *Prédiction du reniement de Pierre*, Matthieu a comme Marc un texte sans adresse. Au contraire, Luc introduit κύριε dans la bouche de Pierre. Dans l'*Arrestation de Jésus*, Luc insère un ajout dans lequel les disciples disent de même κύριε à Jésus.

En ce qui concerne la *tradition double Marc/Matthieu*, six occurrences (une chez Mc, cinq chez Mt) de κύριε sont réparties dans deux épisodes. Dans *Jésus marche sur les eaux*, l'adresse apparaît par deux fois dans la bouche de Pierre dans une partie du récit qui constitue un ajout de Matthieu par rapport Marc. C'est l'occasion pour Matthieu de faire état de la foi de Pierre (Pierre est un disciple, donc il dit κύριε selon la règle dans l'Evangile de Matthieu), mais aussi du fait que cette foi est limitée (14,31: ὀλιγόπιστε). Dans la rencontre de Jésus avec *la Cananéenne*, Matthieu maintient et répète même trois fois l'adresse κύριε dont c'est la seule occurrence chez Marc (*La Syrophénicienne*).

Dans la *tradition double Matthieu/Luc* (dix occurrences en sept épisodes: quatre chez Mt et six chez Lc), l'adresse κύριε n'a jamais comme parallèle une adresse différente de celle-ci: lorsqu'un évangéliste a cette adresse, l'autre a soit la même (*Le centurion de Capharnaüm* et *Pour suivre Jésus*), soit il n'a pas d'adresse explicite. Dans ce dernier cas de figure, *Combien de fois pardonner* est le seul épisode où l'adresse se trouve chez Mt alors qu'elle est absente chez Lc: Matthieu introduit cet enseignement par une question de Pierre qui constitue probablement un ajout rédactionnel. En revanche, on trouve quatre fois l'adresse dans un bref ajout rédactionnel chez Lc alors qu'elle est absente chez Mt: introduction au *Notre Père*, *Les deux voies*, *Le cadavre et les vautours* et *L'intendant fidèle*. Il s'agit à chaque fois d'une demande d'enseignement.

L'adresse κύριε n'apparaît pas dans les épisodes appartenant à la tradition simple de Matthieu. En revanche, elle apparaît six fois dans la *tradition simple de Luc*. On la trouve toujours dans la bouche de disciples ou de personnes proches de Jésus. Quatre épisodes l'illustrent de manière évidente: *Mauvais accueil en Samarie*: Jacques et Jean (9,54); *Le retour des soixante-douze*: les soixante-douze (10,17); *Marthe et Marie*: Marthe (10,40); *Les deux épées*: les disciples (22,38). En plus, dans *La pêche miraculeuse de Simon*, ce n'est qu'après l'expérience du miracle de la pêche que Simon se jette aux pieds de Jésus en lui disant κύριε. Auparavant, il s'était adressé à lui en lui disant ἐπιστάτα. De même, *Zachée* ne dit κύριε à Jésus qu'après l'avoir accueilli chez lui.

En résumé, l'adresse κύριε a chez les trois évangélistes une connotation positive. Elle n'apparaît qu'une fois chez Marc, dans la rencontre entre Jésus et la Syrophénicienne. Autrement dit, le poids accordé à cette appellation chez Marc est très fort. Comme nous le verrons, l'usage d'un hapax est la manière marcienne de faire ressortir la connotation positive associée à une adresse. Il faut probablement lire ici l'équivalent d'une confession de foi: seule une étrangère dit à Jésus «Seigneur» ([28]). Matthieu réserve exclusivement cette adresse à ceux qui croient, donc en particulier aux disciples, à l'exclusion de Judas. Lorsqu'il ajoute κύριε de sa propre initiative, c'est souvent dans la bouche de Pierre ([29]). Autrement dit, il souligne par ce moyen le statut exceptionnel de ce disciple parmi les proches de Jésus. Notons encore que Matthieu réitère cette adresse dans quelques épisodes: *Le centurion de Capharnaüm*, *Jésus marche sur les eaux*, *La Cananéenne (Syrophénicienne)*, *La guérison des aveugles (Bartimée)*. C'est probablement une manière de souligner le rôle particulier de ces épisodes comme modèles de l'expression de la foi, selon ce qu'indique d'emblée la rencontre entre Jésus et le centurion romain. Ce n'est donc certainement pas un hasard si Matthieu utilise justement ce procédé dans les deux épisodes où Marc utilise un hapax (κύριε dit par la Syrophénicienne ([30]) et ῥαββουνί dit par Bartimée). En appliquant ce

([28]) La réaction de Jésus «A cause de cette parole, va, ...» (Mc 7,29) souligne la valeur de ce que vient de dire la femme.

([29]) Dans la bouche de Pierre dans quatre épisodes (16,22; 17,4; 14,28.30; 18,21) pour six épisodes dans la bouche d'autres intervenants (8,2; 8,25; 17,15; 20,31.33; 9,28; 26,22). En 8,6.8.21, Matthieu pourrait avoir trouvé l'adresse dans la source Q.

([30]) Dans ce cas, la Cananéenne de Matthieu intervient même trois fois en utilisant cette adresse.

procédé de réitération dans un ajout consacré à Pierre (*Jésus marche sur les eaux*), Matthieu souligne d'une autre manière encore le statut particulier de ce disciple dans son évangile. Luc fait un large usage de κύριε dans son bien propre. Il ajoute volontiers cette adresse de sa propre initiative et dans le bouche de multiples personnages manifestant une attitude de foi. C'est l'adresse-type utilisée par le disciple au sens large et le connotant comme tel.

5. ἐπιστάτα

Dans le Nouveau Testament, ce mot ne se trouve que dans l'Évangile de Luc; on le rencontre à six reprises, toujours au vocatif, pour s'adresser à Jésus ([31]). Le tableau V montre que Luc introduit l'adresse ἐπιστάτα dans trois épisodes appartenant à la *tradition triple*.

Tableau V: occurrences de ἐπιστάτα dans les évangiles synoptiques

Tradition triple	**Mc**	**Mt**	**Lc**
La tempête apaisée (les disciples)	4,38 διδάσκαλε	8,25 κύριε	8,24 ἐπιστάτα 2x
L'hémorroïsse (Mc: les disciples; Lc: Pierre)	5,31		8,45 ἐπιστάτα
La Transfiguration (Pierre)	9,5 ῥαββί	17,4 κύριε	9,33 ἐπιστάτα
Tradition double Mc/Lc	**Mc**		**Lc**
Qui n'est pas contre nous est pour nous (Jean)	9,38 διδάσκαλε		9,49 ἐπιστάτα
Tradition simple Lc			**Lc**
La pêche miraculeuse de Simon (Simon)			5,5 ἐπιστάτα
Les dix lépreux (les dix lépreux)			17,13 ἐπιστάτα

([31]) Dans la Septante, ce mot désigne des chefs de travaux (Ex 1,11; 5,14; 3 R 5,30; 2 Ch 2,1), des chefs militaires (4 R 25,19; Ju 2,14; 2 M 5,22; Jr 52,25) ou des fonctionnaires du Temple (2 Ch 31,12; 1 Esd 1,8; Jr 36,26). Le rapprochement du sens de ἐπιστάτης avec celui de διδάσκαλος tel que l'envisage A. OEPKE, *TWNT* II, 619-620 ne peut donc en tout cas pas s'appuyer sur la tradition biblique. Quant aux usages extra-bibliques mentionnés par Oepke, ils ne s'appliquent pas au rapport d'un maître avec des disciples adultes comme c'est le cas chez Luc. Avec raison, W. GRIMM, «ἐπιστάτης», *EWNT* II, 93-94, se réfère plutôt au sens premier du terme: quelqu'un qui occupe une position hiérarchiquement supérieure. Luc fait donc un usage original de l'adresse générique ἐπιστάτα en la traitant comme un équivalent sur le plan sémantique de *rabbi*, titre générique qui était en train de se spécialiser pour devenir une adresse réservée aux maîtres de la Torah.

Dans deux cas, il modifie les adresses préexistantes: dans *La tempête apaisée*, ἐπιστάτα ἐπιστάτα remplace le διδάσκαλε de Marc. Dans l'épisode de *la Transfiguration*, ἐπιστάτα (9,33) remplace le ῥαββί placé par Marc dans la bouche de Pierre (9,5) ([32]). Enfin dans un cas, *L'hémorroïsse* (8,45), Luc introduit par ἐπιστάτα la remarque de Pierre que Marc attribuait sans adresse au groupe des disciples (5,31) ([33]).

En 9,49, *Qui n'est pas contre nous est pour nous, tradition double Mc/Lc*, Luc reproduit presque mot à mot le texte de la réplique de Jean que l'on trouve en Mc 9,38, mais en remplaçant διδάσκαλε par ἐπιστάτα.

La première et la dernière occurrence de ἐπιστάτα dans l'Évangile de Luc appartiennent à la *tradition simple*: 5,5 et 17,13. En 5,5, Simon répond à Jésus qui l'invite à gagner le large et à jeter les filets de pêche. Il fait remarquer à Jésus qu'ils ont passé la nuit à pêcher sans résultat, mais qu'il obéira néanmoins à son exhortation. Après la pêche miraculeuse, le même Simon tombe aux genoux de Jésus et s'adresse à lui par le titre: κύριε (5,8) ([34]). L'analyse de ce changement sera reprise dans le paragraphe consacré aux épisodes où il y a présence simultanée de différentes adresses. En 17,13, dix lépreux s'adressent à Jésus: «Jésus ἐπιστάτα, aie pitié de nous». Les dix sont guéris, mais un seul rend grâce et glorifie Dieu. Il est Samaritain et apparemment seul à l'être. La scène se déroule entre la Galilée et la Samarie.

Cette adresse est donc réservée aux disciples dans la première partie de l'Évangile de Luc (1,1–9,50). Après quoi, elle n'apparaît plus qu'une seule fois, dans la bouche des dix lépreux. Elle sert entre autres à remplacer les adresses marciennes ῥαββί et διδάσκαλε là où Luc semble chercher une alternative à κύριε.

6. *Autres adresses*

Contrairement aux cas traités jusqu'à présent, les autres adresses à Jésus trouvées dans les évangiles synoptiques ne désignent pas la fonction que, du point de vue de celui qui parle, Jésus est en train d'exercer à son égard ([35]). Ces adresses ont toutes très peu

([32]) Matthieu quant à lui avait opté dans les deux cas pour κύριε.

([33]) Quant à Matthieu, il omet cette remarque si peu clairvoyante des disciples (9,21).

([34]) En 5,8, les manuscrits principaux parlent désormais de Simon Pierre, alors que jusque-là, il n'est que Simon.

([35]) Lorsqu'un personnage dit à Jésus διδάσκαλε, il laisse entendre qu'il peut

d'occurrences. Elles apparaissent dans la plupart des cas en composition entre elles ou avec une adresse déjà traitée. Il s'agit des adresses suivantes: 'Ιησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ (τοῦ ὑψίστου), υἱὲ (υἱὸς) Δαυίδ, χριστέ, βασιλεῦ τῶν Ιουδαίων, Ναζαρηνέ, τέκνον. Ces adresses apparaissent dans neuf épisodes: quatre de la tradition triple (*Le(s) démoniaque(s) gérasénien(s), La guérison des aveugles (Bartimée), Jésus devant le Sanhédrin, Les deux larrons*), deux de la tradition double Mc/Mt (*La Syrophénicienne ou Cananéenne* et *Le couronnement d'épines*), un pour la tradition double Mc/Lc (*Le démoniaque dans la synagogue*) et deux de la tradition simple de Luc (*Jésus à douze ans* et *Les dix lépreux*). On peut faire à leur propos un certain nombre de remarques qui ne sont pas sans intérêt pour l'étude de l'adresse, mais qui n'ont cependant pas d'impact direct sur la thèse centrale de notre article. C'est la raison pour laquelle, faute de place, nous renonçons à en présenter ici l'examen détaillé ([36]).

7. *Épisodes qui comportent simultanément différentes adresses*

Concluons la partie analytique de cette étude par les unités littéraires qui comportent plusieurs adresses à Jésus (tableau VI).

Ces unités littéraires peuvent être rangées en deux catégories: les situations où les diverses adresses sont prises en charge par des locuteurs différents et les situations où un même locuteur prononce successivement plusieurs adresses. La première catégorie n'apparaît que chez Matthieu. Dans l'*Annonce de la trahison de Judas*, cela lui permet de souligner le contraste entre Judas qui s'adresse à Jésus en lui disant ῥαββί et les disciples qui avaient dit κύριε. Dans *Pour suivre Jésus*, ce même usage du contraste permet de distinguer l'adresse du scribe, διδάσκαλε, de l'adresse qui caractérise le disciple, κύριε. La seconde catégorie est celle où un même locuteur prononce plusieurs adresses dans un même épisode. Le cas se présente deux fois chez Marc. Dans *L'homme riche*, le passage de διδάσκαλε ἀγαθέ à

---

le considérer comme «son» διδάσκαλος, donc qu'il lui reconnaît la compétence de lui donner un enseignement. Mais quand Bartimée dit par exemple «Jésus, Fils de David», il n'est pas en train de dire à Jésus qu'il le considère comme «son» Jésus, «son» Fils de David. Le cas où Marie s'adresse à *Jésus à douze ans* en lui disant τέκνον (Lc 2,48) a un statut tout à fait particulier. C'est le seul cas où quelqu'un utilise une adresse dénotant un statut inférieur pour parler à Jésus. C'est aussi la seule adresse à Jésus utilisée dans le cadre d'une relation familiale.

([36]) Nous envisageons la possibilité de le publier à part.

Tableau VI: épisodes qui comportent simultanément différentes adresses

Tradition triple	**Mc**	**Mt**	**Lc**
L'homme riche (Mc: un homme riche; Mt: un jeune homme riche; Lc: un notable)	10,17.20 διδάσκαλε ἀγαθέ διδάσκαλε	19,16.20 διδάσκαλε	18,18.21 διδάσκαλε ἀγαθέ
La guérison des aveugles (Bartimée) (Mc: l'aveugle Bartimée; Mt: deux aveugles; Lc: un aveugle)	10,47.48.51 υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ ῥαββουνί	20,30.31.33 [κύριε] υἱὸς Δαυίδ κύριε υἱὸς Δαυίδ κύριε	18,38.39.41 Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ υἱὲ Δαυίδ κύριε
(Mt: deux aveugles)		9,27.28 υἱὸς Δαυίδ κύριε	
Annonce de la trahison de Judas (Mc: les disciples; Mt: les disciples, puis, en ajout, Judas)	14,19	26,22.25 κύριε ῥαββί	[22,23]
Tradition double Mc/Mt	**Mc**	**Mt**	
La Syrophénicienne ou Cananéenne (elle)	7,26.28 d.i. κύριε	15,22.25.27 κύριε υἱὸς Δαυίδ κύριε κύριε	
Tradition double Mt/Lc		**Mt**	**Lc**
Pour suivre Jésus (Mt: un scribe, un disciple; Lc: qqn, un autre, un autre)		8,19.21 διδάσκαλε κύριε	9,57.59.61 [κύριε] κύριε
Tradition simple Lc			**Lc**
La pêche miraculeuse de Simon (Simon, puis Simon Pierre)			5,5.8 ἐπιστάτα κύριε

διδάσκαλε est le fait d'un homme qui reste dans l'incompréhension et qui repartira tout triste. Ce passage caractérise une tentative d'évolution qui avorte, voire une évolution négative: il se rigidifie dans sa position. A l'inverse, dans *La guérison de Bartimée*, le passage de υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ à υἱὲ Δαυίδ pour aboutir à ῥαββουνί accompagne la transformation d'un homme qui passe de l'aveuglement à la suivance de Jésus sur le chemin. Ici, le passage marque une évolution positive. Matthieu et Luc ne conservent que ce cas d'évolution positive, l'aboutissement étant constitué chez eux par κύριε à la place de ῥαββουνί. Si Luc se contente de substituer l'un par l'autre dans le schéma de Marc, Matthieu opère le passage de υἱὸς Δαυίδ à κύριε en introduisant κύριε en composition avec υἱὸς Δαυίδ avant de le

détacher([37]). En fait, Matthieu est le seul à intégrer cette évolution de υἱὸς Δαυίδ à κύριε aussi ailleurs dans son évangile. En 9,27.28, un doublet de *La guérison des aveugles* a déjà introduit l'évolution d'une adresse à l'autre en deux étapes. Puis, dans *La Cananéenne*, κύριε d'abord en composition avec υἱὸς Δαυίδ s'en détache dans une deuxième étape avant d'être repris encore une troisième fois.

Luc met en scène une autre évolution dans un épisode de son bien propre: *La pêche miraculeuse de Simon*. Celui qui va devenir Pierre commence par dire ἐπιστάτα à Jésus avant de lui dire κύριε. Comme nous allons le voir, l'épisode situé lors de l'appel des premiers disciples a une valeur programmatique: il indique par avance l'évolution qui sera celle des disciples dans la suite de cet évangile.

Ces dernières remarques montrent que les épisodes où plusieurs adresses sont formulées offrent des clefs de lecture pour l'interprétation des adresses dans les divers évangiles. Il est donc temps de faire la synthèse des observations réunies plus haut afin de tenter de dégager comment chaque évangéliste traite l'adresse à Jésus.

II. Synthèse: le système de l'adresse à Jésus

L'adresse à Jésus n'est pas uniforme. On trouve une variété d'expressions chez chaque évangéliste. La question se pose alors inévitablement de savoir si le choix d'une adresse plutôt que d'une autre dans un passage donné d'un évangile répond à une logique d'ensemble de cet évangile. Pour répondre à cette question, il s'agit de tester l'hypothèse selon laquelle l'adresse ferait système dans chaque évangile. Cette mise à l'épreuve du «système de l'adresse» adopté par chaque évangéliste s'appuie en premier lieu sur l'examen du locuteur qui prononce l'adresse. Elle est complétée par des observations fondées sur des traits narratifs de certains épisodes et par les conclusions faites à partir des unités litttéraires contenant plusieurs adresses. Nous nous sommes concentrés ici sur les adresses διδάσκαλε, ῥαββί, ῥαββουνί, κύριε et ἐπιστάτα.

([37]) La tradition textuelle est trop incertaine pour savoir si cette introduction de κύριε en composition avec υἱὸς Δαυίδ se fait déjà en 20,30 ou seulement en 20,31. En tout cas, il se pourrait bien ici que l'évangéliste estime qu'il faut abandonner l'adresse Fils de David appliquée à Jésus et la remplacer par κύριε. Ce titre peut bien sûr recevoir une connotation royale, mais Matthieu estimerait que c'est une compréhension insuffisante de la seigneurie de Jésus. Par ce procédé, il encourage à éviter toute ambiguïté et promeut l'usage de κύριε seul.

Si l'on doit répartir en plusieurs groupes les intervenants qui parlent à Jésus *en utilisant une adresse* dans les évangiles synoptiques, on peut à première vue envisager trois groupes. Un premier groupe est constitué par les sympathisants déclarés qui le suivent et qui sont désignés comme ses disciples, parfois nommément: Pierre, Jacques, Jean, Judas. Un deuxième groupe est constitué par les opposants déclarés: légistes, scribes, grands prêtres et ceux qu'ils envoient, Hérodiens, Sadducéens, Pharisiens. Le reste des intervenants se situent *a priori* entre ces deux groupes opposés. Ce sont des personnages rencontrés ponctuellement au cours du récit et dont on ne peut en principe pas savoir à l'avance de quel côté il faut les ranger: lépreux, aveugles, étrangers, gens de la foule. Lorsqu'ils entrent en scène, ils ont pour le lecteur une connotation neutre. La manière dont va se dérouler leur intervention va cependant modifier cette connotation: soit ils se présenteront comme faisant partie de ceux qui croient en Jésus et ils seront connotés positivement, soit ils se distingueront par leur incrédulité et ils seront connotés négativement. Pour ceux qui utilisent une adresse à Jésus, le choix de cette adresse contribue à établir cette connotation.

La théorie largement admise selon laquelle l'Évangile de Marc aurait servi de source à Matthieu et à Luc supposerait que l'on commence par Marc. Cependant, le fait que l'adresse διδάσκαλε y est si généralisée ne facilite pas son interprétation. C'est pourquoi nous débuterons par l'Évangile de Matthieu qui présente une répartition plus contrastée des adresses. Nous le comparerons ensuite avec celui de Luc avant d'en venir à Marc.

1. *Le système de l'adresse à Jésus chez Matthieu*

Considérons sur cette base comment se répartissent les adresses à Jésus dans l'Évangile de Matthieu. Dans cet évangile, Pierre et Judas sont les seuls disciples auxquels est attribuée individuellement une adresse à Jésus. Les disciples pris collectivement s'adressent à Jésus en disant κύριε (8,21.25; 26,22). Pierre qui peut être considéré dans cet évangile comme leur champion, le disciple par excellence, fait de même (14,28.30; 16,22; 17,4; 18,21). Contrairement à Pierre et aux disciples pris collectivement, Judas dit à Jésus ῥαββί (26,25.49). Il est le seul à faire ainsi de tout l'évangile. Le fait qu'il utilise ce titre au moment de trahir Jésus permet de vérifier la connotation très négative associée à cette adresse par Matthieu. Autrement dit, Judas est l'antitype de Pierre.

Les opposants quant à eux utilisent systématiquement le titre

διδάσκαλε ([38]). Tous les autres personnages qui bénéficient de l'intervention de Jésus lui disent κύριε ([39]), sauf l'homme riche qui lui dit διδάσκαλε (19,16), mais qui n'accueille pas son enseignement.

De ces observations on peut déduire une première opposition entre κύριε et διδάσκαλε. Matthieu distingue d'une part ceux qui reconnaissent en Jésus le Seigneur (le κύριος) et d'autre part ceux qui sont incapables de voir en lui plus qu'un maître et qui restent de ce fait dans l'incompréhension; ceux-là disent à Jésus διδάσκαλε ([40]). Une deuxième opposition s'établit entre διδάσκαλε et ῥαββί ([41]). Le disciple qui chute appartient ainsi à une troisième catégorie, celle de la trahison, que l'évangéliste tient à distinguer de l'opposition simple et de l'incompréhension.

([38]) Voir tableau I: 8,19; 12,38; 22,16.24.36.

([39]) Voir tableau IV: 8,2.6.8; 9,28; 15,22.25.27; 17,15; 20,31.33. Il y a certes quelques personnages bénéficiant de l'action de Jésus qui utilisent d'autres adresses. Toutefois, nous avons vu en détail comment ceux qui disent «Fils de David» aboutissent effectivement eux aussi au titre κύριε. Quant à l'adresse «Fils de Dieu» en Mt 8,29, elle est dite par les démons qui possèdent les deux hommes et on ne peut pas attendre que des démons se mettent à dire κύριε.

([40]) Il y a ici une sorte de paradoxe. Ceux que Matthieu appelle les disciples n'utilisent justement pas l'adresse διδάσκαλε qui dénoterait la relation du disciple au maître et que Matthieu trouve pourtant chez Marc. On la trouve d'ailleurs aussi en dehors des écrits chrétiens dans plusieurs ouvrages de l'antiquité païenne: Cratès de Thèbes, *Frag.* 16c1 (Diehl) (IVe–IIIe s. avant J.-C.); Galien, *De praenot. ad Posth.* 14,624,3 (Kühn) (II^{er} s. ap. J.-C.); Lucien, *Gallus* 10,23 (IIe s.); Pseudo-Lucien, *Asinus* 10,3 et 10,23 (IIe s.); Diogène Laërce 6,69,3 (début IIIe s.); Pseudo-Plutarque, *De mus.* 1146c8 et 1146d5 (entre 170-300) (les deux fois: ἀγαθὲ διδάσκαλε!); Eunape, *Vita soph.* 5,1,7,4 (IVe–Ve s.). Le choix de Matthieu veut donc mettre l'accent sur un autre mode de relation.

([41]) Mt 23,7-8 paraît établir une équivalence entre ῥαββί et διδάσκαλος. Jésus reproche aux scribes et aux Pharisiens de se faire appeler ῥαββί et il recommande aux disciples de ne pas faire ainsi. Ils ne doivent reconnaître qu'un seul διδάσκαλος, sous-entendu Jésus. Selon Matthieu, διδάσκαλος est donc la traduction grecque de ῥαββί. Ce qui pose deux questions: pourquoi Matthieu garde-t-il l'araméen ῥαββί en 26,25.49, alors qu'il pourrait le remplacer par διδάσκαλε? Le fait que Jésus se désigne lui-même comme le διδάσκαλος paraît accorder une connotation positive à ce terme appliqué à Jésus. Comment se fait-il alors que l'adresse à Jésus διδάσκαλε soit connotée négativement par Matthieu? A la première question on répondra que c'est probablement le moyen (utilisé par Marc et) repris par Matthieu pour distinguer deux formes d'incompréhension. Chez Matthieu, l'adresse ῥαββί signale un retour parmi les opposants alors que διδάσκαλε évoque simplement l'incompréhension. Pour ce qui concerne la seconde question, même si Matthieu admet que Jésus soit entre autres *le* maître par excellence, l'adresse διδάσκαλε est insuffisante parce qu'elle ne touche pas le centre de l'identité de Jésus.

Ce système construit sur trois adresses principales est parfaitement récapitulé par les quelques unités littéraires qui contiennent plusieurs adresses et jouent un rôle-clef pour l'interprétation du système de l'adresse chez Matthieu. *L'annonce de la trahison de Judas* et *Pour suivre Jésus* permettent d'opposer respectivement le disciple au traître et le disciple à l'opposant. *La guérison des aveugles*, quant à elle, joue un rôle central. Deux épisodes de l'évangile fonctionnent comme des parallèles de ce récit. D'une part Mt 9,27-31 qui constitue un doublet construit par Matthieu et d'autre part *La Cananéenne*. L'évangéliste retravaille *La Syrophénicienne* de Marc (7,24-30) pour à en faire une figure semblable aux aveugles ([42]). Premièrement, le dialogue est ponctué par trois adresses successives. Deuxièmement, l'intervenant abandonne l'adresse «Fils de David» pour s'en tenir au seul «Seigneur». Troisièmement, la femme s'adresse à Jésus par la formule de supplication des aveugles «aie pitié de moi». Quatrièmement, Jésus loue sa foi ([43]). Ceci permet à Matthieu de souligner que l'attitude de foi, mal assurée ou mal située au départ, aboutit en se précisant à l'adresse κύριε ([44]). On notera cependant une sorte de paradoxe qui caractérise les

([42]) Le choix de cet épisode n'est pas un hasard. Matthieu, premier exégète de Marc, a certainement reconnu que *La Syrophénicienne* et *Bartimée* jouent un rôle-clef chez Marc en ce qui concerne l'adresse. En conformant les deux épisodes à un modèle unique, il tente d'éviter les tensions qui pourraient résulter des différences entre les deux récits.

([43]) Et non la parole qu'elle prononce, comme dans Mc 7,24-30. Chez Marc, ces quatre traits absents de 7,24-30 caractérisent en revanche la guérison de Bartimée en 10,46-52. C'est la raison pour laquelle on peut penser que Matthieu a retravaillé *La Cananéenne* sur le modèle du *Bartimée* de Marc.

([44]) Mis à part quelques occurrences dans des paraboles, l'évangéliste Matthieu est le seul à utiliser κύριε comme adresse pour un autre personnage du récit que Jésus. Lorsque les grands prêtres et les Pharisiens vont trouver Pilate après la mort de Jésus, ils lui disent κύριε (Mt 27,63; dernière occurrence de l'adresse). Pour Matthieu, c'est une ironie amère: à peine Jésus est-il mort que l'adresse qui manifestait la foi est utilisée dans un sens profane pour un autre. Le lecteur doit comprendre que seule la foi pouvait faire dire κύριε en s'adressant à Jésus. Dans *La Cananéenne*, Matthieu joue d'ailleurs sur la polysémie du terme κύριος, ce qui indique combien il lui paraît important d'en travailler le sens. En 15,22, c'est la manière de s'adresser au roi qui est sollicitée par la juxtaposition avec «Fils de David». L'abandon de cette juxtaposition encourage à laisser de côté cette première compréhension possible. En 15,27, Matthieu modifie le texte de Marc pour jouer sur le mot κύριος: les miettes que mangent les chiens ne sont pas celles que laissent tomber les enfants, mais celles qui tombent de la table de leurs κύριοι (15,27). Luc fait le même jeu de mot dans le récit de l'entrée à Jérusalem: là aussi, il y a opposition entre le titre pour Jésus et le terme (là aussi au pluriel!) pour désigner le propriétaire d'un animal (19,33-34).

autres occurrences de l'adresse κύριε à Jésus. Lorsque l'adresse est dans la bouche des disciples, elle apparaît dans un contexte où ceux-ci montrent des signes de faiblesse ou d'hésitation (45), alors que lorsqu'elle apparaît dans la bouche d'autres intervenants, elle devient une marque éclatante de foi qui reçoit souvent des éloges (46). Matthieu veut peut-être proposer ainsi deux modèles. D'une part, ceux qui n'appartiennent pas encore au groupe de Jésus et dont la foi s'exprime au moment où ils le rencontrent; ceux-ci sont félicités pour leur courage. D'autre part, ceux qui appartiennent déjà au groupe de Jésus et dont la foi a besoin d'être fortifiée; ceux-là doivent découvrir qu'ils ne sont pas encore au but et qu'ils doivent rester vigilants. La critique de ceux qui disent κύριε, κύριε par Jésus (7,21-23) pourrait être comprise dans ce sens: Matthieu invite par ce moyen le lecteur à garder une distance critique par rapport aux personnages du récit qui disent κύριε (47).

2. *Le système de l'adresse à Jésus chez Luc*

L'opposition κύριε/διδάσκαλε joue le même rôle chez Luc que chez Matthieu: ceux qui croient disent κύριε (48), ceux qui restent dans l'incompréhension disent διδάσκαλε (49).

(45) C'est le cas dans *La tempête apaisée* (8,25) où les disciples se font traiter de gens de peu de foi (8,26), dans *Jésus marche sur les eaux* (14,28.30) où Pierre reçoit le même qualificatif (14,31), dans la *Première annonce de la passion* (16,22) où Pierre est appelé «satan» (16,23). Dans deux autres cas, *Pour suivre Jésus* (8,21) et dans *Combien de fois pardonner* (18,21), l'intervention du disciple reçoit un correctif. Dans *La Transfiguration* (17,4), la proposition de Pierre ne trouve aucun écho de la part de Jésus. Enfin, dans le dernier cas, *Annonce de la trahison de Judas* (26,22), même si la connotation de l'intervention paraît neutre, elle manifeste le doute de chaque disciple à rester fidèle à Jésus. En résumé, dans tous les cas où κύριε se trouve dans la bouche des disciples, ceux-ci se présentent sous un jour peu favorable ou en proie à l'hésitation.

(46) En 8,2, le lépreux se prosterne (προσκυνεῖν) comme la Cananéenne (15,25); en 8,10, le centurion reçoit un éloge de sa foi comme la Cananéenne (15,28) et les deux aveugles du doublet (9,29); en 17,15, le père de l'enfant démoniaque, après être tombé à genoux (17,14), crie «aie pitié» comme la Cananéenne (15,22) et les deux aveugles (20,30.31), ainsi que les aveugles du doublet (9,27).

(47) Parallèle Lc 6,46. Voir aussi Mt 25,37.44 où l'on voit que, parmi ceux qui disent appartenir à Jésus, les méchants comme les bons ont κύριε dans la bouche.

(48) Voir tableau IV: 5,8.12; 7,6; 9,54.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37; 18,41; 19,8; 22,33.38.49.

(49) Voir tableau I: 7,40; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7. A noter à ce propos l'évaluation différente portée sur le père de *L'enfant*

En revanche, Luc évite l'adresse ῥαββί placée dans la bouche de Judas par Marc et Matthieu et dans la bouche de Pierre par Marc seulement. Chez lui, Judas n'emploie aucune adresse([50]), tandis que Pierre dit ἐπιστάτα dans *La Transfiguration*([51]). Cette adresse est propre à Luc. Elle apparaît dans plusieurs autres épisodes. A part dans *Les dix lépreux*, ces épisodes sont tous situés dans la première partie de l'évangile qui se déroule en Galilée et qui s'achève en 9,50; elle y est toujours placée dans la bouche des disciples. La première et la dernière occurrence d'ἐπιστάτα dans cette partie de l'évangile (5,5 et 9,49) permettent d'en cerner la signification. Au début du ministère public de Jésus, *La pêche miraculeuse de Simon* annonce l'évolution à laquelle est invité tout disciple. Simon, qui n'est pas encore un disciple de Jésus lui dit ἐπιστάτα. Après le miracle de la pêche, il lui dit κύριε (5,8) et devient disciple (5,11). L'attitude de tomber à genoux et le contenu de la réplique qui accompagnent cette seconde adresse montrent à l'évidence que Simon Pierre([52]) a totalement changé de regard sur Jésus. Quant au fait que Pierre utilise à nouveau l'adresse ἐπιστάτα par la suite, cela s'explique très bien si l'on admet que l'épisode joue un rôle de mise en abyme([53]) par rapport à l'ensemble de l'évangile. Il condense l'évolution des disciples entre la période galiléenne (5,12–9,50) et la période entamée par la montée vers Jérusalem (dès 9,51). Ce n'est donc pas un hasard si cette même évolution est reprise au moment charnière du passage de la Galilée à la montée vers Jérusalem: en 9,49, Jean dit ἐπιστάτα, en 9,54 il dit ensemble avec Jacques κύριε. La seule occurrence intervenant après 9,50 est placée, durant la partie de l'évangile racontant la montée vers Jérusalem (9,51–19,28), dans la bouche des *Dix lépreux*. L'épisode est localisé aux confins de la Samarie et de la Galilée (17,11). Le fait que le texte

---

démoniaque dont nous avons déjà parlé dans le commentaire détaillé de κύριε. Notons aussi que dans *La ruine du Temple*, Luc conserve l'adresse διδάσκαλε qui introduit chez Marc la demande d'un disciple, mais la place dans la bouche de locuteurs indéterminés. Voir le commentaire détaillé de διδάσκαλε.

([50]) Dans *L'arrestation de Jésus* racontée par Luc, c'est Jésus qui s'adresse en premier à Judas et ce dernier ne dit rien.

([51]) Luc ne conserve pas *Le figuier desséché*, deuxième occurrence de ῥαββί dans la bouche de Pierre chez Marc.

([52]) L'évangéliste souligne ce changement par l'adjonction de Pierre au nom de Simon.

([53]) Selon la définition de L. DAELLENBACH, *Le récit spéculaire.* Essai sur la mise en abyme (Paris 1977) 18: «est mise en abyme toute enclave entretenant une relation de similitude avec l'œuvre qui la contient».

précise que le seul qui est revenu était Samaritain laisse supposer que les autres ne l'étaient pas, et donc qu'ils étaient Galiléens. On peut dès lors se demander si l'adresse ἐπιστάτα était liée à une tradition régionale galiléenne reprise par certains chrétiens et que Luc voulait corriger. Une autre explication pourrait être que Luc a cherché un équivalent au ῥαββί qu'il a trouvé dans la bouche de Pierre et Judas chez Marc (54). Quoi qu'il en soit, Luc la réserve aux personnages bien disposés à l'égard de Jésus, et même qui le suivent, mais qui ne comprennent pas encore vraiment qui est Jésus (55). Elle est une étape conduisant vers la reconnaissance que Jésus est le Seigneur. En d'autres termes, le système de Luc est fondé sur trois adresses principales: διδάσκαλε, ἐπιστάτα et κύριε. L'incompréhension est révélée par l'adresse διδάσκαλε lorsqu'elle provient d'opposants ou d'indifférents, par ἐπιστάτα lorsqu'elle provient de ceux qui commencent d'adhérer à Jésus, tout spécialement les disciples dans la période galiléenne (56). En omettant l'adresse διδάσκαλε dans la bouche des disciples, Luc évite de confondre ceux-ci avec les opposants. L'adresse κύριε a une double caractéristique. Elle révèle tout d'abord la foi, et ceci dès la Galilée (57), mais aussi par la suite (58). A partir du moment où Jésus quitte la Galilée pour monter vers Jérusalem (9,51), elle est aussi une marque systématique de l'appartenance au groupe des disciples au sens large, même lorsque celui qui l'énonce manifeste une certaine incompréhension (59).

(54) Luc supprime toute adresse de la part de Judas, mais trois occurrences d'ἐπιστάτα sont dans la bouche de Pierre.

(55) Par exemple, dans *La tempête apaisée*, les disciples doutent. Et même à la *La Transfiguration*, Luc nous dit que Pierre ne savait pas ce qu'il disait.

(56) En plaçant ἐπιστάτα dans la bouche des lépreux, qui ne sont pas membres du groupe des disciples, Luc laisse peut-être entendre que l'évolution qui caractérisa les disciples durant la période galiléenne pourrait être aussi vécue par d'autres.

(57) En Galilée: Pierre (5,8), le lépreux (5,12) et le centurion (7,6).

(58) A partir de 9,51: un disciple qui demande comment prier (11,1), l'aveugle de Jéricho (18,35), Zachée (19,8).

(59) L'adresse apparaît ainsi dans des ajouts rédactionnels qui introduisent des demandes provenant des disciples (11,1; 12,41; 17,37). Mais elle peut aussi accompagner une certaine incompréhension des disciples: celui qui vient de s'engager à la suite de Jésus (9,61) se fait reprocher de regarder en arrière, les disciples de retour de mission se font reprocher de se réjouir de voir les démons leur obéir plutôt que d'avoir leurs noms inscrits dans les cieux (10,17-20), Marthe est rabrouée après s'en être prise à sa sœur (10,40-42), Pierre qui veut suivre Jésus jusqu'à la mort apprend qu'il reniera (22,33-34), les apôtres se voient refuser leurs épées (22,38) et Jésus guérit celui qui a été frappé après que les disciples ont

3. *Le système de l'adresse à Jésus chez Marc*

Au contraire, Marc ne distingue pas les disciples des opposants par l'usage de l'adresse. L'adresse très généralement utilisée par les personnages de son récit est διδάσκαλε, qu'ils soient membres du groupe des disciples ([60]), opposants ([61]) ou autres ([62]). Parmi les disciples, deux d'entre eux se singularisent par l'usage de l'adresse ῥαββί. Il s'agit de Pierre, lors de *La Transfiguration* et dans l'épisode du *Figuier desséché*, et de Judas au moment de *L'arrestation de Jésus*. Sinon, deux adresses apparaissent une seule fois dans la bouche de personnages marginaux: *La Syrophénicienne* dit κύριε et *Bartimée* dit ῥαββουνί.

L'usage de la même adresse par les disciples et par les opposants invite à rechercher une explication. Pour le lecteur qui avance dans le récit, l'adresse διδάσκαλε prononcée par les disciples n'a en soi rien de surprenant. Jésus est leur enseignant. Il est tout à fait normal que ses disciples lui disent διδάσκαλε ([63]). La surprise peut apparaître au moment où le lecteur arrive au passage où les opposants s'adressent de la même manière à Jésus alors qu'ils ne sont pas ses adeptes (chapitre 12). Ce phénomène peut s'expliquer par le fait que la caractéristique du διδάσκαλος était d'avoir un groupe de disciples et qu'il n'était pas nécessaire d'être en accord avec sa doctrine pour lui reconnaître ce statut ([64]). Que l'on admette cette interprétation ou non, le problème posé par cette appellation commune aux deux groupes est de savoir si le fait que les disciples n'utilisent pas une adresse qui les distingue des autres est une manière de les connoter négativement ou

---

demandé s'ils pouvaient sortir l'épée (22,49-51). Donc, indépendamment du contenu du discours, l'adresse κύριε caractérise celui qui appartient au groupe de Jésus dans cette partie de l'évangile. Ce constat invite à considérer le personnage indéfini de 13,23 comme un membre de ce groupe, puisqu'il dit κύριε, par opposition à ceux qui s'adressent à Jésus en 12,13 ou 21,7 et dont les demandes sont typées comme venant de l'extérieur par le fait qu'elles sont introduites par διδάσκαλε.

([60]) Collectivement: Tempête apaisée et Ruine du Temple; individuellement: Jean dans *Qui n'est pas contre nous* est pour nous, Jacques et Jean dans *La demande des fils de Zébédée.*

([61]) Il est significatif que chez Marc l'adresse à Jésus dans la bouche des opposants se concentre en un seul moment de controverse à l'occasion de trois questions posées dans le Temple (12,14.19.32) qui font défiler tous ceux que l'on peut considérer *a priori* comme des opposants (puisque ce sont ceux qui tendent des pièges à Jésus et qui décident de le livrer aux Romains).

([62]) *L'homme riche* et le père de *L'enfant démoniaque.*

([63]) Cf. note 40.

([64]) K.H. RENGSTORF, «διδάσκαλος», *TWNT* II, 155-158.

si l'évangéliste utilise l'adresse sans lui attribuer une fonction de marqueur. Il n'est probablement pas possible de donner une réponse définitive à cette question. Cependant, trois faisceaux d'observations invitent à penser que cette manière de ne pas distinguer l'adresse utilisée par les disciples de celle utilisée par les opposants a une fonction polémique chez Marc.

Premièrement, Marc, quand il le veut, est tout à fait capable de distinguer: c'est ainsi qu'il distingue de façon particulière certains personnages de son récit au moyen des adresses ῥαββί, κύριε, ῥαββουνί. La question est alors de savoir quelle est la connotation attachée par Marc à ces adresses par rapport à διδάσκαλε.

Pour trancher cette question, il est utile de faire intervenir un deuxième faisceau d'observations; ce sont celles qui peuvent être tirées du contexte qui accompagne ces différentes adresses, en particulier des réactions de Jésus. Prenons le cas de ῥαββί. Les deux usages qu'en fait Pierre sont associés à des événements prodigieux: le changement d'apparence de Jésus et le dessèchement du figuier. Pourquoi Marc évite-t-il dans ces deux cas διδάσκαλε et pourquoi tient-il néanmoins à faire figurer une adresse? L'usage d'une adresse autre que διδάσκαλε pourrait s'expliquer par le fait que celle-ci est prononcée dans les deux cas *en réaction* à l'événement ([65]). Ce qui vient de se passer empêche Pierre de s'en tenir à une simple relation maître-disciple. Marc (ou la tradition qu'il reprend) aurait cependant pu se passer de placer une adresse dans la bouche de Pierre. Si Marc choisit de faire dire ῥαββί à Pierre, c'est probablement pour souligner le fait que Pierre reconnaît dans ces événements la parenté de Jésus avec les prophètes de l'Ancien Testament, tout particulièrement avec Moïse: leur présence est accompagnée de signes qui modifient le cours de la nature. L'utilisation du titre ῥαββί a l'avantage de contenir les deux aspects d'enseignant et de thaumaturge ([66]), contrairement à sa traduction en grec par διδάσκαλος. S'agit-il alors pour Marc de faire entendre que Pierre

([65]) Dans la *Tempête apaisée*, l'adresse διδάσκαλε est située au contraire *avant* l'événement prodigieux. C'est un indice que les disciples n'attendent pas cet événement. D'ailleurs, après l'événement, ils se rendent compte que leur compréhension de l'identité de Jésus n'est pas vraiment appropriée: «Qui est celui-ci?», se demandent-ils.

([66]) La tradition juive a conservé le souvenir de *rabbis* des tout premiers siècles de notre ère qui étaient non seulement des enseignants, mais aussi des thaumaturges. Au premier siècle, le titre *rabbi* a une couleur particulièrement honorifique, cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (ed. B. CHIESA) (Brescia 1987) II, 397-398.

reconnaît en Jésus plus qu'un διδάσκαλος, donc que sa compréhension de l'identité de Jésus, même insuffisante, est néanmoins supérieure à celle des autres disciples?

En fait, lorsque le lecteur parvient à l'épisode de *L'arrestation de Jésus*, bien après les deux occurrences de ῥαββί dans la bouche de Pierre, il découvre que cette adresse est aussi celle qu'utilise Judas au moment même de livrer Jésus par un baiser. Le lecteur comprend alors que, dans la logique de narration de l'évangéliste, cette adresse est clairement disqualifiée (67).

Au contraire de Pierre, la Syrophénicienne dit κύριε et Bartimée ῥαββουνί, alors que le miracle *n'a pas encore eu lieu.* Le fait de reconnaître *a priori* en Jésus plus qu'un enseignant est un signe positif, et même un signe de foi. On en a la confirmation par le fait que Jésus réagit positivement à la dernière intervention de la Syrophénicienne en affirmant qu'il y a un lien entre la libération de sa fille et la parole qu'elle vient de prononcer; de même, il répond à Bartimée: «Ta foi t'a sauvé». En revanche, les interventions de Pierre introduites par ῥαββί sont sanctionnées. Dans le récit de la Transfiguration, le silence de Jésus en réponse à la proposition est une sanction indirecte; l'évangéliste Marc commente en disant que Pierre ne savait pas quoi dire: son intervention exprime l'égarement dû à la peur (9,6). Dans le récit du figuier desséché, la réponse de Jésus est aussi une sanction indirecte (11,22-25). Celle-ci se manifeste par le fait que Jésus exhorte à avoir la foi, ce qui sous-entend que l'intervention de Pierre était plus une marque d'étonnement qu'une expression de foi.

Qu'en est-il maintenant de l'adresse διδάσκαλε dans la bouche des disciples, lorsque l'on s'intéresse plus précisément aux réactions de Jésus? Il apparaît qu'elles manifestent une réprobation plus ou moins explicite. Dans *La tempête apaisée*, Jésus reproche aux disciples de ne pas encore avoir la foi (4,38); dans *Qui n'est pas contre nous est pour nous*, Jésus répond en sens inverse de la demande de Jean, il le corrige; dans *La demande des fils de Zébédée*, Jésus répond qu'il ne savent pas ce qu'ils demandent (9,38); enfin, dans *La ruine du Temple*, Jésus corrige le disciple qui admire le Temple (13,2). Autrement dit, chaque fois que les disciples disent διδάσκαλε, leur intervention est suivie par une réaction de Jésus qui refuse d'entrer dans leurs vues et qui fait comprendre l'inadéquation ou l'ignorance attachée à leurs

(67) Imaginons que Judas ait dit κύριε, cela aurait immédiatement créé un soupçon à propos de cette adresse.

propositions([68]). En fait, toutes ces interventions ne sont jamais de simples demandes d'enseignements, mais elles expriment une certaine interprétation des faits, qui va parfois jusqu'à dire à Jésus ce qu'il doit faire. Les réponses de Jésus réajustent ces demandes. Elles signalent au lecteur que, du point de vue de Jésus, les disciples sont dans l'erreur. Autrement dit, l'adresse διδάσκαλε dans la bouche des disciples n'est pas neutre dans l'Évangile de Marc; elle est connotée négativement.

Ce qui explique, et c'est le troisième faisceau d'observations, que Matthieu et Luc qui relisent Marc modifient certaines adresses ou certains épisodes pour donner une autre image de certains personnages. C'est ainsi qu'ils suppriment l'adresse ῥαββί dans la bouche de Pierre, et plus généralement l'adresse διδάσκαλε dans la bouche des disciples. Autrement dit, quels que soient les errements des disciples, ils ne peuvent jamais être confondus avec des opposants. De plus, les deux adresses connotées positivement chez Marc, κύριε et ῥαββουνί, sont réduites à une seule: Matthieu et Luc traduisent ῥαββουνί par κύριε. L'usage de l'adresse permet donc aux évangélistes Matthieu et Luc de délimiter autour de Jésus un groupe d'adhérents beaucoup plus distinct et homogène que chez Marc.

Cette étude du système de l'adresse de Marc débouche sur le constat que Marc est très critique à l'égard du groupe des disciples. Par l'usage qu'il fait du marqueur διδάσκαλε, il va jusqu'à supprimer la différence entre les opposants et ceux qui appartiennent au groupe des disciples qui ont suivi Jésus durant son ministère terrestre. Cette critique s'étend également à Pierre: celui-ci se distingue des autres disciples, mais il est tout sauf un modèle; il ne vaut pas mieux que Judas. Seule la Syrophénicienne qui dit κύριε et Bartimée qui dit ῥαββουνί paraissent se détacher du lot. Il est vraisemblable que cette critique soit au service de la communauté de Marc, dont l'origine ne peut probablement pas se réclamer des disciples qui ont fait partie du cercle de Jésus. En faisant entendre que l'incompréhension quant à l'identité de Jésus est généralisée à l'exception de quelques marginaux, Marc légitime le droit à l'existence d'une communauté chrétienne née en marge de la communauté de Jérusalem.

Matthieu et Luc, premiers exégètes de Marc, semblent ne pas l'avoir supporté et ils ont tout fait pour réhabiliter les disciples. Matthieu a tenu à faire de ceux-ci, et de Pierre en particulier, des

([68]) La seule autre adresse διδάσκαλε qui n'est pas dans la bouche d'opposants affirmés est celle du jeune homme riche. Lui aussi se fait corriger (10,18.21).

modèles de croyants: chez lui, κύριε remplace διδάσκαλε dans leur bouche. Luc a fait de même, tout en soulignant l'ignorance initiale des disciples à l'aide d'ἐπιστάτα.

*
* *

Ces observations conduisent à penser que l'adresse placée dans la bouche d'un locuteur ne provient pas seulement de la tradition héritée par un évangéliste, ou des sources qu'il consulte, mais fait l'objet d'un choix intentionnel de sa part, autrement dit qu'elle fait système dans son évangile. En d'autres termes, l'adresse paraît fonctionner comme marqueur: elle est un indice fourni par le rédacteur au lecteur pour lui permettre d'identifier immédiatement la disposition avec laquelle le locuteur qui la prononce s'approche de Jésus. Dans cette perspective, la répartition des personnages du récits en divers groupes ne peut pas se faire sur la base d'une catégorisation *a priori* disciples/opposants/ personnages neutres (69).

D'un point de vue général, le système de l'adresse des trois évangiles synoptiques est construit sur la polarisation du couple κύριε–διδάσκαλε (70); de plus, chaque évangile ajoute certaines nuances à l'aide d'adresses supplémentaires comme le montre le schéma suivant:

	adresse connotée négativement	absence d'adresse	adresse connotée positivement
Mc	ῥαββι διδάσκαλε		ῥαββουνί κύριε
Mt	διδάσκαλε	ῥαββί	κύριε
Lc	διδάσκαλε	ἐπιστάτα	κύριε

Chez Marc, l'usage de διδάσκαλε est très largement répandu: tous utilisent cette adresse, opposants comme disciples. Autrement dit, Marc veut nous faire entendre que l'incompréhension quant à l'identité de

(69) Bien que cette étude ne couvre pas l'ensemble des personnages intervenant dans les évangiles, puisqu'elle s'en tient exclusivement à ceux qui utilisent une adresse, elle invite à conclure plus généralement que la catégorisation des personnages ne peut pas s'appuyer sur le seul critère de l'appartenance prédéterminée à un groupe.

(70) Cette polarisation est maintenue dans toute les variantes de la tradition manuscrite.

Jésus est généralisée. Quant à l'usage de ῥαββί par Pierre aussi bien que Judas, il souligne que Pierre ne vaut pas mieux que Judas. La Syrophénicienne qui dit κύριε et Bartimée qui dit ῥαββουνί se détachent du lot: ils sont des modèles que l'évangéliste propose au lecteur.

Matthieu distingue trois groupes au moins. Il y a ceux qui disent κύριε et qui sont les croyants (à imiter); ce groupe dépasse largement le cercle des disciples qui ont accompagnés Jésus durant son ministère terrestre; il s'étend à divers personnes que Jésus a rencontrées ponctuellement et qui ont cru en lui. Il y a à l'opposé ceux qui n'adhèrent pas à son enseignement et qui disent διδάσκαλε; ce groupe n'est pas limité à des opposants déclarés, comme le montre la rencontre avec l'homme riche. Enfin, il y a un troisième groupe représenté dans l'évangile par un seul individu, Judas, qui dit ῥαββί; c'est le renégat, celui qui appartenait au camp des adhérents et qui a passé dans le camp des opposants.

On peut faire une lecture analogue de la caractérisation des personnages à partir de l'adresse dans l'Évangile de Luc. L'absence d'adresse prononcée par Judas dans cet évangile indique que Luc renonce à placer ce disciple dans une catégorie à part. Ce choix est accompagné par l'absence de l'adresse ῥαββί, indiquant que Luc renonce plus largement à mettre à l'index certains disciples. Il y a donc chez lui d'une part ceux qui ne comprennent pas qui est Jésus et qui lui disent διδάσκαλε ([71]). Et il y a d'autre part ceux qui reconnaissent en lui le Seigneur et qui lui disent κύριε. Toutefois, certains intervenants du récit utilisent aussi l'adresse ἐπιστάτα qui ne caractérise pas véritablement un groupe distinct des deux autres groupes, mais plutôt une étape intermédiaire sur le chemin de la compréhension: ἐπιστάτα permet à Luc de distinguer la mécompréhension d'un sympathisant de l'incompréhension d'un opposant qui dit διδάσκαλε.

L'adresse qui, dans les trois évangiles synoptiques, fait l'unanimité pour signaler l'adhésion à Jésus est κύριε. Matthieu et Luc réduisent le couple κύριε–ῥαββουνί de Marc à cette seule formule: les deux aveugles de Matthieu et l'aveugle de Luc disent κύριε là où Bartimée disait ῥαββουνί. Dans l'Évangile de Marc, ce récit est situé juste avant l'entrée de Jésus à Jérusalem. Matthieu et Luc conservent sur ce point le plan de Marc. Cette position souligne la fonction programmati-

([71]) On rappellera ici simplement que Luc est plus sévère que Matthieu en ce qui concerne le père de l'enfant démoniaque (9,38).

que([72]) accordée à ce récit par les trois évangiles synoptiques. L'aveugle est le modèle du disciple dont les yeux se sont ouverts. Alors que Jésus entre dans la ville où il vivra sa passion, l'aveugle guéri le suit sur ce chemin. Chaque évangéliste fait entendre ainsi à son lecteur quelle est l'adresse qui caractérise le disciple: il est celui qui peut dire à Jésus «Seigneur». Pourquoi Marc a-t-il gardé le terme en araméen? Peut-être a-t-il voulu préserver la spécificité araméenne de certains membres de sa communauté. Le couple κύριε–ῥαββουνί serait le signe de la double composition de la communauté marcienne: hellénistique et araméenne.

Université de Genève
Faculté autonome
de théologie protestante
3, place de l'Université
CH-1211 Genève 4

Pierre-Yves BRANDT
Alessandra LUKINOVICH

SUMMARY

A number of persons in the Gospels address Jesus by a title, e.g., 'teacher', 'sir', 'master', when they speak to him. In parallel episodes in the synoptic Gospels these titles undergo variations. This article present a complete comparative study of the titles addressed to Jesus in Mathew, Mark and Luke and finishes with a description of the titles proper to each Gospel.

([72]) J. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus*. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel (JSNTSS 102; Sheffield 1994) consacre toute son étude au rôle charnière joué par Mc 10,46-52 dans l'Évangile de Marc.

Juifs et Grecs dans la communauté johannique

La communauté [1] johannique est devenue un objet d'étude à part entière lié à la recherche historique sur le Christianisme ancien. Avec ce nouvel angle de recherche, la littérature johannique est devenue une sorte de miroir réfléchissant les préoccupations spirituelles des individus qui composaient cette communauté. Cette façon d'aborder le corpus johannique ouvre des perspectives passionnantes, car elle permet de mieux comprendre les motivations, les problèmes et l'évolution doctrinale d'un courant particulier du Christianisme naissant. Nous pouvons dès lors tenter de saisir ce courant en fonction de l'idéal que les écrits johanniques proposaient à leurs premiers destinataires. Contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, le christianisme johannique est resté imprégné de valeurs directement issues du Judaïsme. Cet enracinement nous amène à nous questionner sur la capacité des communautés johanniques à s'inscrire dans la logique d'ouverture vers les gentils qui caractérisa les églises implantées hors de Palestine. Cette étude se propose donc de considérer, en suivant le parcours doctrinal et géographique du mouvement se réclamant du «disciple bien-aimé», comment les communautés juives qui s'y rattachaient se sont ouvertes aux populations païennes, dans quelle mesure elles y sont parvenues et de quelle manière elles ont pu assurer cette cohabitation en leur sein.

I. Protohistoire du johannisme

Il s'agit de voir ici quelles ont été les valeurs constitutives de la communauté johannique avant que celle-ci n'acquière sa propre organisation et son originalité théologique. Cette analyse ne prétend pas apporter de nouvelles hypothèses sur la genèse documentaire de Jean. Elle adopte plutôt une approche synchronique tout en acceptant que la tradition que contient l'évangile a été marquée par l'histoire de sa transmission.

[1] Parler de «la communauté» au singulier est une désignation pratique recouvrant une réalité collective composée de plusieurs églises d'obédience johannique, comme le montrent Ap 2-3 et le caractère circulaire de 1 Jn.

Il est indéniable que le noyau primitif de la communauté johannique fut juif (2). L'opinion voulant faire de Jean un évangile hellénistique, voire gnostique, n'est plus suivie aujourd'hui avec la même intensité que par le passé. Une lecture attentive du quatrième évangile fournit de nombreux indices de ce caractère juif originel, que ce soit au niveau de l'expression littéraire (3), du langage doctrinal (4), des coutumes (Jn 2,6 et 10 [Mc 7,3]; 4,20; 7,22 et 37 [Lv 23,36]; 18,28 et 39) et des comportements sociaux (4,9; 7,49; 9,34; 11,17-19) dont il témoigne, et de son exégèse de l'Ancien Testament (5).

La connaissance johannique de la topographie palestinienne semble une donnée importante pour déterminer l'implantation des proto-johannites. Les données géographiques sur la Galilée et ses environs sont précises (6), mais l'évangile exprime, par une présentation centrée

(2) Sur le contenu de l'évangile et son milieu de production, voir F. Manns, *L'évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBF 33; Jérusalem 1991). Les études diachroniques de J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York 1968); Id., «Glimpses into the History of the Johannine Community», *L'Evangile de Jean.* Sources, rédaction, théologie (éd. M. de Jonge) (Louvain 1977) 149-175, aboutissent à la même conclusion. Voir aussi R.E. Brown, *The Gospel according to John* (AB 29; Garden City 1966) I, lxi-lxiv; Id., *La communauté du disciple bien-aimé* (LD 115; Paris 1983) 27-58.

(3) M.J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (EB; Paris 1925) xcvii-cxix; J. Bonsirven, «Les aramaïsmes de saint Jean l'évangéliste», *Bib* 30 (1949) 405-431; A.J. Festugière, *Observations stylistiques sur l'Evangile de Jean* (Paris 1974); M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [3]1967) surtout 149-151 et 272-274; C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism* (Londres 1975) 20-35.

(4) Par exemple, F.M. Braun, «L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la communauté de l'alliance», *RB* 62 (1955) 5-44; R.E. Brown, «The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles» dans son livre *New Testament Essays* (Garden City 1968) 138-173 = *CBQ* 17 (1955) 403-419 et 559-574. Pour les parallèles avec Qoumrân, voir les riches contributions publiées dans *John and Qumran* (ed. J.H. Charlesworth) (Londres 1972).

(5) Sur le déterminisme et l'exégèse de nature juive qui sous-tendent l'emploi de l'Ancien Testament dans Jean, voir F.M. Braun, *Jean le théologien* (EB; Paris 1964) II; E. Cothenet, «L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IVe évangile», *Origine et postérité de l'évangile de Jean.* XIIIe Congrès de L'ACFEB Toulouse, 1989 (LD 143; Paris 1990) 43-69; M. Hengel, «The Old Testament in the Fourth Gospel», *The Gospels and the Scriptures of Israel* (ed. C.A. Evans – W.R. Stegner) (JSNTSS 104; Sheffield 1994) 380-395; C.H. Dodd, *L'interprétation du quatrième évangile* (LD 82; Paris 1975) 77-131; A. Jaubert, *Approches de l'Evangile de Jean* (Paris 1976). Pour les épîtres, voir J.M. Lieu, «What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles», *NTS* 39 (1993) 458-477.

(6) 1,44 et 12,21 (Bethsaïda); 2,1.11; 4,46 et 21,2 (Cana); 2,12 (Capharnaüm); 6,1 (lac de Tibériade); 1,28; 3,2-3; 10,40 (Transjordanie).

sur la Judée du ministère de Jésus, un intérêt particulier pour Jérusalem et ses alentours immédiats (5,2; 9,7; 11,1.18.54; 18,1.28; 19,13. 17.20.41). Un regard concentrique encore plus précis permet de déceler l'importance que l'évangile accorde au Temple. Sa sainteté (2,13-22) en fait le lieu où, par son enseignement, Jésus désire se révéler (7,14.37-38; 8,2.12.20; 10,23). La valeur symbolique que W. A. Meeks (7) a attribuée à cette exposition centrale du ministère judéen n'explique pas tout, car les entités opposées (Judée = rejet / Galilée et Samarie = acceptation) ne le sont pas de façon claire et systématique (8). Jean semble plutôt manifester l'intérêt que la communauté primitive éprouvait pour les actes et les paroles de Jésus qui prirent place dans la ville sainte. C'est un processus naturel que de relater des événements en relation avec les lieux et les personnages composant la toile de fond de son auditoire. La place du Temple dans l'évangile s'harmonise avec le fait que, dans l'esprit des judéo-chrétiens, il restait le lieu de la rencontre entre Dieu et son peuple (9).

La communauté primitive était donc cantonnée dans l'aire géographique palestinienne, plus précisément judéenne, et était composée de Juifs d'horizons différents: baptistes venus de l'entourage de Jean (10), dont l'évangile s'efforce de préciser la mission (11); esséniens, qui étaient établis au sud-ouest de Jérusalem (12) et qui ont sans doute apporté à l'évangile quelques traits théologiques spécifiques (comme l'expression du dualisme); et surtout gens du peuple sans instruction religieuse (*ʿam hāʾāreṣ*), auxquels l'évangile s'intéresse, particulièrement en mettant en scène leur ambivalence vis-à-vis de Jésus (7,11-12.31.40-43.49. Voir aussi 6,14; 9,17.34-38; 12,12-13),

(7) W.A. MEEKS, «Galilee and Judea in the Fourth Gospel», *JBL* 85 (1966) 159-169; ID., *The Prophet-King.* Moses Traditions and the Johannine Christology (NTS 14; Leyde 1967) 313-318.

(8) B. HALL, «Some Thoughts about Samaritanism and the Johannine Community», *New Samaritan Studies of the Société d'études samaritaines.* Essays in Honour of G.D. Sixdenier (eds. A. D. CROWN – L. DAVEY) (Sydney 1995) III-IV, 208-211.

(9) Lc 24,53; Ac 2,46; 5,12.20-21.

(10) BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, 33-37, 76-78.

(11) R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel.* A Study in Literary Design (Philadelphie 1983) 213-214.

(12) B. PIXNER, «An Essene Quarter on Mount Zion?», *Studia Hierosolymitana.* In onore di P. B. Bagatti (SBF.CMa 22; Jérusalem 1976) I, 245-284; R. RIESNER, «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (ed. J.H. CHARLESWORTH) (New York 1992) 198-234.

ambivalence positive qui fait stratégiquement ressortir l'impact de sa prédication sur eux. Jésus est d'ailleurs identifié par ses adversaires comme un membre de l'*ʿam hāʾāreṣ* (7,15; 9,24.31). La rapide croissance de l'église de Jérusalem ([13]) ne peut s'expliquer que par le succès de la prédication chrétienne auprès du peuple. Les Actes nous disent que les disciples «trouvaient un accueil favorable auprès du peuple tout entier» ([14]) et que ceux qui ne s'agrégeaient pas à la communauté «faisaient l'éloge» des croyants ([15]). Les couches sociales aisées de la ville semblent être restées à l'écart du phénomène. Les prêtres convertis ([16]) à la nouvelle foi faisaient partie des classes inférieures du clergé (*kōhēn hedyôṭ*). Nous pouvons le déduire du fait qu'il y en avait une «multitude», tandis que le nombre des représentants de l'aristocratie sacerdotale, gravitant autour du grand prêtre, était relativement réduit ([17]) et que ceux-ci étaient tout à fait hostiles à la foi naissante ([18]). La présence de ces prêtres dans l'église a probablement contribué à imposer dans la prédication primitive une place centrale au Temple, dont l'évangile a gardé la trace. La mention, particulière à Jean, d'un disciple anonyme connaissant le grand prêtre (18,15) indique bien que le milieu d'où émergerait le johannisme était en contact avec les milieux sacerdotaux.

Le premier glissement de la communauté johannique hors du Judaïsme traditionnel peut être repéré dans Jean grâce aux indices d'affinités avec les croyances samaritaines que fournit la critique interne ([19]). La sympathie hors norme que conçoit Jean pour les Samaritains ne peut s'expliquer qu'en fonction du désir de partager le message de l'Evangile avec eux. Les rapprochements de la théologie de

([13]) Ac 2,41; 4,4.32; 5,14.

([14]) Ibid., 2,47.

([15]) Ibid., 5,13.

([16]) Ibid., 6,7.

([17]) J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus* (Paris 1976) 209-282; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ.* A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar (Edimbourg 1973-1987) II, 245-250.

([18]) Ac 4,1; 5,17.21-28.

([19]) L'hypothèse a été initialement émise par J. Bowman, «The Fourth Gospel and the Samaritans», *BJRL* 40 (1958) 298-308. Voir J. PURVIS, «The Fourth Gospel and the Samaritans», *The Composition of John's Gospel.* Selected Studies from *Novum Testamentum* compiled by D. E. Orton (BRBS 2; Leyde 1999) 148-185 (bibliogr.: 148, n. 1) = *NT* 17 (1975) 161-198 (bibliogr.: 161, n. 1); O. CULLMANN, *Le milieu johannique.* Etude sur l'origine de l'évangile de Jean (Neuchâtel 1976) 59-61; BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé,* 40-42.

Jean avec la théologie samaritaine montrent que les Samaritains qui se sont convertis au Christianisme ont intégré la mouvance johannique et que le développement doctrinal de celle-ci a pris en considération la spécificité des attentes spirituelles samaritaines, en particulier à propos de l'espérance messianique articulée autour de la figure de Moïse. Il faut toutefois noter que ce modèle messianique n'est pas exclusif et que Jean l'emploie aux côtés de conceptions conformes au messianisme juif, faisant de Jésus un personnage supérieur à celui de Moïse ([20]). Cela montre que l'élément samaritain, même s'il a influencé la pensée johannique, reste un apport secondaire ([21]) par rapport aux préoccupations spécifiquement juives contenues dans l'évangile.

Le récit que font les Actes de l'évangélisation de la Samarie nous permet d'approfondir l'analyse de cette intégration dans le courant johannique. La mission vers les Samaritains est imputée à l'Helléniste Philippe qui, suite à la persécution déclenchée par l'exécution d'Etienne, descendit dans une ville de la Samarie où il proclama le Christ avec succès ([22]). Les Actes sont aussi témoins d'une tradition associant Pierre et Jean à cette mission ([23]), ce qui nous permet de penser que les Hébreux, dont faisaient partie les proto-johannites, ont aussi participé à l'évangélisation de la Samarie. La critique des Hellénistes du Temple paraît peu compatible avec l'attachement des Hébreux au sanctuaire. Mais cette critique (qui se réduit à ce que l'on trouve dans le discours d'Etienne) n'est pas dirigée contre l'institution elle-même, mais contre l'extrême vénération dont elle était l'objet. Le culte du Temple n'incite pas au mouvement. Il est à l'origine d'un repli national qui empêche l'expression universelle de l'espérance d'Israël réalisée en Jésus le Juste ([24]). Cela n'est pas inconciliable avec la façon dont Jean voit le Temple. Dans la pensée johannique, celui-ci revêt sa véritable signification religieuse dans la mesure où Jésus y a été présent et y a enseigné (7,14.28; 8,2.20; 10,23; 18,20). Il est le lieu où Jésus révèle aux Juifs sa nature divine et sa mission, comme si la médiation de Jésus-Dieu se superposait à celle du Temple pour la relation de Dieu avec son peuple. Ce type d'accomplissement christique était beaucoup

([20]) PURVIS, «Fourth Gospel», 172-177 (*NT* 15 [1975] 185-190).

([21]) Contre G. W. BUCHANAN, «The Samaritan Origin of the Gospel of John», *Religions in Antiquity.* Essays in Memory of E.R. Goodenough (ed. J. NEUSNER) (Leyde 1968) 149-175.

([22]) Ac 8,4-13.

([23]) Ibid. 8,14-25.

([24]) Ibid. 7,49-50.

plus facile à percevoir et à assimiler en dehors des murs de Jérusalem, alors que le Temple, avec lequel on ne voulait pas couper tous les liens, était devenu une réalité plus lointaine. A ce stade de l'histoire du johannisme, ce thème théologique n'était peut-être pas parvenu à une pleine maturité, mais la réflexion des proto-johannites a pu très tôt s'orienter dans ce sens grâce au contact avec les Hellénistes qu'ils étaient venus rejoindre sur le terrain missionnaire de la Samarie. Se détacher du Temple était de toute façon un effort nécessaire pour ne pas entrer en conflit avec les Samaritains, eux aussi appelés à évoluer à propos du culte du mont Garizim (4,21-25). Les circonstances ont permis l'amorce d'une réflexion qui finira de trouver son expression avec la destruction du Temple. Certaines des conceptions communes aux Hellénistes et à Jean, relevées par O. Cullmann ([25]), intéressent précisément notre propos. L'appel à la mobilité cadre bien avec l'enseignement de Jn 4,21-25 que nous venons d'évoquer. Il est aussi possible de faire un rapprochement entre l'intérêt qu'Etienne porte à l'institution mobile de la «tente du témoignage» (σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου) ([26]) et Jn 1,14 qui spécifie que la Parole faite chair «a dressé sa tente» (ἐσκήνωσεν) parmi les hommes (voir Ap 21,3.22). Remarquons enfin qu'une partie de l'accusation portée contre Etienne ([27]) est en lien direct avec celle dirigée contre Jésus dans Jn 2,19-20. L'interprétation johannique des propos de Jésus, qui les spiritualise en identifiant la destruction et la reconstruction du Temple à celles de son corps (vv. 21-22), relativise le Temple en tant qu'institution nationale et religieuse.

Au regard de ce que la critique interne de Jean permet de discerner à propos de sa genèse, on ne peut guère parler pour cette période (avant 70) de «communauté johannique», car la tendance théologique de l'évangile était en voie de maturation et n'avait pas encore trouvé un cadre défini d'expression. On devrait plutôt parler d'une «communauté proto-johannique», caractérisée par son enracinement palestinien, ce qui intégrait ses éléments constitutifs parmi les nazoréens, puisque c'est ainsi que les fidèles du Christ étaient appelés par les Juifs non convertis de langue araméenne ([28]). Ceux-ci ne pouvaient pas se percevoir comme

([25]) CULLMANN, *Le milieu johannique*, 68-72.

([26]) Ac 7,44.

([27]) Ibid. 6,14.

([28]) S.C. MIMOUNI, «Les nazoréens. Recherche étymologique et historique», *RB* 105 (1998) 216-231. Sur les rapports entre chrétiens johanniques et chrétiens nazoréens, voir M.C. DE BOER, «L'évangile de Jean et le christianisme juif

membres d'un courant autonome puisqu'ils étaient encore sous l'autorité directe de l'église de Jérusalem. L'intérêt missionnaire des proto-johannites, marqués par la culture juive, était exclusivement tourné vers les demi-frères d'Israël dont les préoccupations religieuses étaient fondées sur les textes communs de la Torah. La mission samaritaine, menée en collaboration avec les Hellénistes, a certainement été une activité déterminante pour la constitution de l'identité propre du johannisme. Leur attachement aux valeurs de la Loi mosaïque leur rendait acceptable les décisions prises en 49 à Jérusalem (29), car elles permettaient aux gentils, dont l'intégration dans l'Eglise faisait difficulté, de faire partie du peuple élu sans risquer de porter atteinte à l'identité primitive de la foi chrétienne, les idolothytes, l'immoralité et la *kashrut* alimentaire étant des prescriptions rituelles communes aux Juifs et aux Samaritains.

II. L'intégration des Grecs dans la communauté

Malgré cette composition essentiellement palestinienne, la communauté n'est pas restée repliée sur ses éléments d'origine. L'évangile indique aussi qu'elle s'est ouverte sur l'extérieur et a fini par toucher un public qui lui était initialement étranger. Son mode d'expression de la foi emprunte à la pensée et à la littérature grecques (30), ce qui est déjà un indice important d'ouverture. Considérant les priorités missionnaires de l'église de Jérusalem, orientée vers les circoncis (31), il apparaît qu'un déplacement géographique a accompagné la volonté de s'adresser à ce nouveau public. Le fait même que l'Apocalypse, qui appartient à la tradition littéraire johannique, s'adresse à sept églises implantées en Asie montre que les proto-johannites ont été amenés à dépasser les frontières de la Palestine. La localisation de ces églises est d'ailleurs l'une des données historiques les plus claires de ce document. Elle nous fournit par la même occasion le point de chute final de la tradition dont la littérature johannique est l'écho.

Trois points développés dans l'évangile permettent de déduire la présence de non-juifs dans la communauté.

(nazoréen)», *Le déchirement.* Juifs et chrétiens au premier siècle (éd. D. Marguerat) (Le monde de la Bible 32; Genève 1996) 179-202.

(29) Ac 15,20.29.

(30) Brown, *La communauté du disciple bien-aimé,* 61-62.

(31) Ga 2,7-9.

Tout d'abord, l'importance accordée à la vision universelle du salut opéré par Jésus-Christ. Le dialogue entre Jésus et Nicodème révèle particulièrement l'amour que Dieu porte au monde, c'est-à-dire à sa création déchue, et son désir de l'extirper des ténèbres grâce à la lumière manifestée par son Fils unique (3,16-21; voir 8,12). Jn 3,16 demeure le verset clef de l'expression de cet amour divin: le but de ce don est «que le monde soit sauvé par lui» (3,17). Il n'est pas question d'un jugement suprême qui devrait tomber sur les impies, mais d'un souci véritable de communiquer cette connaissance du Christ à ceux qui désirent être sauvés. Le Fils, détenteur de la vie éternelle, mais aussi apte à exercer le jugement divin, est prêt à communiquer le salut à ceux qui disposent convenablement leur cœur: «En vérité, en vérité, je vous le dis, *celui* qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle, il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie» (5,24; voir 3,36). Le «pain de vie» est destiné à tous. Jésus affirme clairement qu'il ne mettra pas dehors celui qui vient à lui pour que «*quiconque* (πᾶς) voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle» (6,35-40). La figure johannique de Jésus dépasse les modèles de représentation juifs, qui étaient ceux de la première communauté, non pas pour se mouler dans de nouveaux concepts inspirés de la pensée grecque, mais pour transcender tous les schémas de pensée du Ier siècle de notre ère. Les paroles de Jésus et de l'évangéliste adressées à l'auditoire restent en effet très générales et ne visent aucune catégorie de personne comme plus particulièrement susceptible de recevoir le salut. Les tournures qui prennent à parti les auditeurs sont très impersonnelles. Elles sont le plus souvent construites avec l'article suivi du participe présent, comme le montre l'exemple le plus fréquent du verbe «croire» (ὁ πιστεύων: 1,12; 3,18.36; 5,24; 6,35.47; 7,38; 11,25; 12,44; 14,12; 17,20), quelquefois accompagné de l'adjectif πᾶς (3,15.16; 12,46; voir 1,7) qui renforce l'idée de totalité. Cette construction, avec ou sans πᾶς (et deux fois avec le participe aoriste: 6,45 et 7,39), se retrouve pour toutes les situations où l'auditeur est appelé à se définir par rapport au Christ [32]. L'emploi répété de τις (6,50.51; 7,17; 8,51; 10,9; 11,9; 13,18; 15,6) pour stipuler les mêmes conditions complète l'idée d'universalité puisque ce terme est à la fois assez flou et assez général pour comprendre tout le monde. L'objectif

(32) Manger 6,54-58; boire 4,13-14; adorer 4,23-24; aimer 12,25; écouter 5,24; 6,45; venir 6,35.37; voir 6,40; 12,45; 14,9; suivre 8,12; demeurer 15,5; être 8,47; 18,37; rejeter 12,48; recevoir 13,20.

de ces formulations est justement de faire en sorte que les exhortations à croire en Jésus-Christ puissent trouver un écho dans n'importe quel cœur, quelles que soient l'origine et la condition de celui qui reçoit le message. Il est intéressant de noter que le désir des Grecs «qui étaient montés pour adorer» (12,20) de rencontrer Jésus, que seul Jean relate, aboutit à l'annonce de l'accomplissement imminent de la mission salvatrice du Fils dont la portée universelle se révèle en ces mots: «Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi *tous les hommes*» (12,32). A la lumière de cette parole, la précision que l'écriteau sur la croix était rédigé en hébreu, en latin et en grec (19,20) revêt une force symbolique toute particulière.

On connaît la connotation négative que revêt le «monde» dans l'évangile. Toutefois les disciples, s'ils ne sont pas du monde, sont appelés, non pas à s'en extraire, mais à y jouer un rôle actif (17,15-19) en proclamant la Parole de Dieu. Parmi les titres messianiques attribués à Jésus, on trouve celui d'«agneau de Dieu qui ôte le péché du monde» (1,29) et celui de «sauveur du monde» (4,42; voir 1 Jn 4,14). Le pain de Dieu, c'est la chair de Jésus offerte pour la vie du monde (Jn 6,33 et 51). Le monde correspond sûrement à l'environnement hostile constitué par les Juifs et les païens réfractaires ou encore indifférents à l'Evangile (33), mais la mission que vient remplir Jésus dans et pour le monde implique l'amour que Dieu porte à ces Juifs et ces païens. La prédication évangélique manifeste concrètement au sein du monde l'amour que Dieu lui montre en donnant son Fils unique pour son salut. La communauté johannique était tout à fait consciente de ce témoignage qu'elle devait porter à la Vérité auprès de ceux qui ne la connaissaient pas (18,37-38).

Le second trait révélateur de ce désir des johannites de toucher le plus grand nombre est le caractère individualiste qu'attribue le 4ème évangile aux rapports entre le croyant et le Sauveur. La démarche type de conversion se perçoit dans l'épisode du témoignage rendu auprès des Samaritains. Le fait qu'elle soit incluse dans un récit concernant l'évangélisation d'un peuple étranger ne la rend que plus intéressante. Les Samaritains de Sychar, impressionnés par le discernement de Jésus à propos de la vie de la femme rencontrée au puits, l'invitent à rester quelques temps parmi eux. Au terme de ce court séjour, ils confient à la femme: «Ce n'est plus seulement à cause de tes dires que nous croyons; nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est

(33) BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, 69-72.

vraiment le sauveur du monde» (4,42). Le témoignage initial de la Samaritaine amène ses concitoyens à une rencontre personnelle avec Jésus d'où découle leur expérience du salut. C'est sur ce modèle de rencontre individuelle avec le Christ que Jean veut baser le vécu de ses lecteurs.

Ainsi, chacune des présentations particulières de Jésus inaugurées par les fameux ἐγώ εἰμι sont suivies d'une invitation à établir une relation personnelle avec lui par le biais de ce que ses paroles révèlent sur sa divinité. Le croyant est encouragé à *manger* le pain de vie (6,35), à *suivre* la lumière du monde (8,12), à *entrer* par la porte (10,9), à *suivre* le berger (10,14-16), à *croire* en la résurrection et la vie (11,25), à *venir* au Père par le chemin, la vérité et la vie (14,6) et à rester *attaché* au cep (15,5).

Jean accorde un rôle particulier à la connaissance qui apparaît comme le fruit de la communion avec Christ. Ce lien du disciple avec le Sauveur permet de connaître que le Christ vient de Dieu (10,38; 14,7.20; 17,25), la fin de cette connaissance étant la vie éternelle (17,3). Cette «gnose» johannique conduit à l'accomplissement du but déclaré de l'Evangile: «Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom» (20,31).

Les huit miracles décrits dans l'évangile sont chargés de provoquer une réaction chez ceux qui en prennent connaissance. Soit ils suscitent et approfondissent la foi (2,11; 4,53; 5,9; 6,14; 9,1-41; 11,45; 21,7.12), soit ils provoquent et renforcent l'incrédulité (5,16; 9,1-41; 11,46-53). Ces signes, qui sont pour le disciple des facteurs révélant plus profondément le Christ, doivent déterminer un attachement véritable à sa personne, et non pas une adhésion superficielle (6,26). Le plus important est d'aimer le Christ, ce qui se manifeste par le respect de ses commandements (14,15.21.28; 15,9-11).

L'idée de communauté organisée n'est pas totalement absente de l'évangile (10,16; 20,23; 21,15-17) ([34]), mais il est certain que pour Jean, le signe primordial de l'Eglise véritable est la communion que chaque disciple qui la compose établit et entretient avec Jésus, le pivot de leur foi.

Le troisième point qui intéresse notre étude est l'interprétation que le johannisme fait de son héritage juif. Quelques versets sont à cet

([34]) BROWN, *Gospel*, I, cv-cxi. Pour les différentes opinions sur l'ecclésiologie de Jean, voir J.F. O' GRADY, «Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation», *BTB* 7 (1979) 36-44.

égard assez révélateurs et semblent refléter des développements théologiques professant une extension de l'Evangile en dehors d'Israël.

Dès le prologue, l'évangile proclame: «De sa plénitude en effet, tous, nous avons reçu, et grâce sur grâce. Si la Loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ» (1,16-17). Les notions développées dans ces versets se rattachent directement au témoignage oculaire («parmi nous») du v. 14 (cf. 1 Jn 1,1-3) annonçant que la Parole faite chair est venue habiter parmi les hommes «pleine de grâce et de vérité». Après celui du Baptiste (qui apparaît comme une parenthèse dans la progression du raisonnement), c'est le témoignage expérimental de la communauté («tous») qui s'exprime. Là où les témoins oculaires contemplaient, l'Eglise reçoit, ce qui est possible grâce à l'Esprit venu enseigner les croyants dans toute la Vérité (Jn 14,26; 16,13; 1 Jn 2,27). Chaque membre de la société nouvelle des disciples du Christ peut puiser dans cette plénitude intarissable de grâce et de Vérité contenue dans le *Logos*. La formule «grâce sur grâce», dont l'assonance est peut-être destinée à faire impression sur l'esprit des lecteurs ([35]), prend tout son sens dans la mesure où nous considérons que l'auteur s'apprête à exposer les deux caractéristiques fondamentales (grâce et Vérité) de la plénitude dont il vient de parler. Son sens finit d'être éclairé par l'opposition Loi / grâce et Vérité du verset suivant. Cette expression veut signifier que par la foi en la Parole faite chair la grâce est appelée à continuellement se manifester dans la vie des disciples, sans qu'aucune œuvre préalable de leur part ne dispose de cette abondance. Cette antithèse révèle l'intention de l'auteur d'expliquer comment on est passé d'un régime à l'autre, assurément parce que le premier représente le contexte initial dans lequel il a évolué. Il lui apparaît nécessaire d'indiquer au seuil même de l'évangile, même en des termes lapidaires, la relation entre la révélation apparemment nouvelle de Jésus-Christ et la révélation fondatrice pour les Juifs que Dieu avait solennellement communiquée à son peuple dans le désert. Il n'est pas question de nier la légitimité de la Loi, mais de proclamer une économie nouvelle, fondée sur la personne de Jésus-Christ. Désormais, le salut ne dépend plus de la soumission aux exigences de la Loi, mais du don gratuit de Jésus-Christ d'où découle désormais tous les bienfaits. L'utilisation de la préposition διά pour Moïse et Jésus-Christ signifie le rôle égal de

([35]) Sur les différentes interprétations de cette expression, voir R.B. EDWARDS, «Χάριν ἀντί χάριτος (John 1.16). Grace and the Law in the Johannine Prologue», *JSNT* 32 (1988) 3-15.

médiation qu'ils ont joué tous les deux. Mais l'emploi de δίδομι à l'aoriste passif dans le premier cas met en relief l'extériorité de la Loi par rapport à son médiateur et montre que l'action du don est subie par le sujet, tandis que l'emploi de γίνομαι à l'aoriste moyen dans le deuxième cas associe grâce et Vérité à la personne même de Jésus-Christ. Il n'est donc plus tant question d'observer une tradition religieuse déterminée que de rencontrer une personne, Dieu le Fils unique, le seul capable de communiquer la Vérité aux hommes du fait de sa relation permanente avec le Père que jamais personne, sauf lui, n'a pu voir tel qu'Il est. Le *Logos* a été méconnu par les siens (Jn 1,11), les Juifs, à qui était prioritairement destiné l'Evangile. Cependant sa mission ne s'achève pas avec cet échec, car la foi donne à ceux qui ont cru, et qui par-là sont nés de nouveau (3,3-8), la possibilité de devenir enfants de Dieu. Et ceux-là «ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu» (1,13). Ce verset, s'il ne contient pas de charge spécifiquement polémique, ne peut toutefois pas être isolé du v. 11 qui évoque le rejet que le *Logos* a connu de la part des siens. Les propos contiennent bien l'idée d'une ouverture plus large, fondée sur l'expérience individuelle. Cette portée universelle est signifiée par le singulier «tout homme» du v. 9 qui écarte d'emblée toute tentative d'approche communautaire du salut. La Loi se trouve dépassée par la puissance de la grâce dont la portée est universelle, puisqu'elle ne prend pas en compte l'origine ethnique ou la tradition religieuse (souvent associées à cette époque), mais la disposition personnelle du cœur.

Paul avait déjà contesté le privilège de la race pour l'acceptation du salut. Romains opère à cet égard une sérieuse remise à l'ordre au sujet des Juifs qui s'enorgueillissaient de leurs origines et du statut supérieur qu'ils croyaient leur devoir ([36]). C'était désormais la circoncision du cœur ([37]) qui primait et l'on sait comment l'Apôtre vint à développer dans sa lettre l'idée de la grâce par rapport à la Loi pour enseigner la supériorité de la première sur la seconde et l'égalité qu'elle instaure entre Juifs et païens. Ce sont les enfants de la promesse faite à Abraham qui sont enfants de Dieu, et non ceux de la chair ([38]). Le Saint-Esprit, à l'origine de la nouvelle naissance, ou de l'équivalent paulinien de la

([36]) Rm 2,17-29.

([37]) Sur le rapport de cette circoncision avec l'action du Saint-Esprit, voir J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Edimbourg 1998) 422, 424; 642-649.

([38]) Rm 9,8.

nouvelle création [39], témoigne directement aux croyants qu'ils sont enfants de Dieu [40]. La pensée de Paul se trouve synthétisée dans Ep 2,8-22 où la grâce est présentée comme étant à l'origine de l'intégration des païens dans la «maison de Dieu».

Jn 5,39-40.45-46 manifestent une profonde préoccupation christologique à l'égard des Ecritures. Il s'agit avant tout d'établir un lien logique entre l'œuvre du Christ et la révélation qui formait l'arrière-plan de son enseignement. Cette démarche indique que la relation avec le Judaïsme était encore forte au sein de la communauté, ce qui se comprend si son élément juif est resté influent après l'adhésion des Grecs. Dans le contexte de la fin du Ier siècle, les propos de Jésus contenus dans ces versets peuvent être compris comme une critique dirigée contre le rabbinisme de Yavné qui travaillait alors à définir un Judaïsme normatif dont les règles étaient fixées d'après une scrupuleuse exégèse des Ecritures. L'étude que les Juifs font de l'Ecriture semble n'être qu'un travail de surface. Elle n'en saisit pas la profondeur et ne leur permet pas de découvrir ce que Dieu avait déjà révélé à propos de Son Fils dans le cadre de l'ancienne économie. Moïse, n'apparaît pas comme le garant du bien fondé d'une exégèse qui se réfère à la révélation dont il a été le médiateur, mais, au contraire, comme celui qui en met en lumière les erreurs, la Torah contenant prophétiquement tout ce qui regarde le Christ. La valeur de la Loi se trouve résumée dans cette réalité, devenant ainsi bénéfique pour tous les hommes.

Cette focalisation sur l'accomplissement christologique fait écho aux propos de Paul qui se navrait de la difficulté des Juifs, dont l'intelligence était obscurcie et voilée, à comprendre les Ecritures [41].

En Jn 6,28-29, le Christ répond à l'interrogation de ses auditeurs qui se demandent quelles sont les œuvres à accomplir pour obtenir la vie éternelle. L'expression «œuvres de Dieu», que les gens de la foule utilisent, revêt une signification légale. Ce sens ressort de la réponse de Jésus qui les réduit à une seule œuvre: la foi en lui. Croire en celui que Dieu a envoyé devient la seule condition du salut. Là encore, l'évangile met l'accent sur le don de la grâce, accessible aux hommes par la foi, en l'opposant aux mérites de la Loi. L'expression johannique «l'œuvre de la foi» est proche de l'expression paulinienne «la loi de la foi» [42]. Ces deux formulations, qui apparaissent paradoxales par leur allusion

([39]) 2 Co 5,17.
([40]) Rm 8,16; Ga 3,26-28.
([41]) 2 Co 3,14-16; Rm 11,7-10.
([42]) Rm 3,27.

volontaire à la Torah, insistent sur l'investissement moral que nécessite la bonne disposition de l'homme vis-à-vis de Dieu. Le paulinisme contenu dans ce passage est flagrant et est sans doute plus nettement lisible ici que dans les autres versets étudiés. Ces deux versets apparaissent comme un résumé saisissant de la théologie contenue dans Galates et Romains, et là plus qu'ailleurs se reflète l'influence d'une pensée qui a ouvert toutes grandes les portes de l'Eglise aux gentils. L'idée est accentuée aux vv. 32-33 dans le contraste entre le pain que Moïse a donné pour nourrir le peuple juif et Jésus, le vrai pain, «celui qui descend du ciel et qui donne la vie *au monde*.» Ce qui a sans doute été primitivement compris par les destinataires juifs de cet enseignement comme un accomplissement des Ecritures (la manne divine = élément de vie parfaitement réalisé en Christ) est devenu une réalité universelle grâce à la compréhension de la foi.

En Jn 7,21-24, l'accent est mis sur l'esprit de la Loi plutôt que sur son observation aveugle. Le véritable respect de la Loi répond à des préoccupations supérieures au souci de la lettre. Le texte fait entendre qu'en faisant circoncire les enfants le huitième jour après leur naissance, si ce jour est un sabbat, le repos légal n'est pas respecté. Les Juifs qui voulaient condamner Jésus pour une guérison opérée un jour de sabbat (celle du paralytique de la piscine de Bethzatha) se condamnent eux-mêmes puisqu'ils sont tous amenés par la Loi à transgresser le commandement ([43]). Le but de la cérémonie est évidemment d'intégrer l'enfant au peuple de Dieu afin qu'il bénéficie du salut assuré par l'alliance mosaïque. A ce titre, rien ne permet de condamner l'œuvre de Jésus dont la plénitude (il a guéri «un homme tout entier»), loin de contredire la Loi de Moïse, l'accomplit parfaitement en mettant en pleine lumière son but ultime de salut. Les mots διὰ τοῦτο font la liaison entre le v. 21, exposant l'œuvre de Jésus et l'étonnement des Juifs, et le v. 22, contenant l'explication de Jésus sur l'interférence entre circoncision et sabbat. Cette interférence apparaît alors comme le motif même de son œuvre, comme si le conflit entre les deux rites avait été prévu par Moïse pour donner raison au Christ ([44]). Le but du respect de la circoncision est d'éviter d'enfreindre la Loi de Moïse qui porte sur un seul membre du

([43]) Selon m.Shab 18,3 et 19,2, les rabbins autorisaient la circoncision le jour du sabbat.

([44]) Pour cette interprétation voir B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John* (Londres [2]1958) 119; F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* (Neuchâtel [5]1970) 496; E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (Londres 1947) 315-316; B. LINDARS, *The Gospel of John* (Londres 1972) 290-291.

corps tandis que le but de l'œuvre de Jésus est la guérison d'un malade qui porte sur tout le corps, le miracle démontrant que l'amour et le bien l'emportent sur le rite. Cette présentation a deux implications. D'abord, l'attribution de la circoncision à Moïse (Lv 12,3) est suivie d'un correctif, qui ressemble à une note de l'auteur: «non qu'elle soit de Moïse mais des patriarches». Cette précision signifie que la circoncision est une tradition qui ne faisait pas partie de la Loi dans la mesure où, remontant à Abraham, elle existait déjà avant sa promulgation. La circoncision prime néanmoins sur le sabbat qui, lui, fait partie des dix commandements. Ces considérations cherchent à atteindre la fierté démesurée que les Juifs tiraient de leur attachement à Moïse. Ensuite, la circoncision est réduite à son sens cérémoniel, mettant ainsi le salut au niveau d'un symbole rituel. La guérison est supérieure à ce ritualisme, car elle comprend tout le corps, elle est visible et irréfutable et a manifesté la divinité de Jésus (5,18). L'implication spirituelle du salut (5,14) est ici représentée par le relèvement nécessaire du malade pour lequel le rapport à la Loi est passif.

Paul avait déjà exprimé la pensée de la priorité d'Abraham sur l'alliance mosaïque. Son exégèse de Gn 15,6 le conduisait à conclure que «ce sont ceux qui ont la foi qui sont fils d'Abraham» ([45]). La bénédiction divine repose donc sur les croyants de toute origine, considérés comme les fruits de la promesse d'une postérité nombreuse faite à Abraham. Paul utilise l'exemple d'un testament, qui dans l'usage humain est inviolable, pour illustrer sa réflexion: «Voici donc ma pensée: un testament en règle a d'abord été établi par Dieu. La Loi, venue quatre cent trente ans plus tard, ne l'abroge pas, ce qui rendrait vaine la promesse» ([46]). Ainsi est-il clair que c'est par cette promesse, et non par la Loi, que Dieu a accordé sa grâce à Abraham dans la prévision qu'Il justifierait les païens par la foi ([47]). L'incapacité à observer la Loi dans son intégralité ([48]) est un signe de l'inefficacité de celle-ci pour l'obtention du salut, ce qui implique une nouvelle approche dans laquelle elle ne joue pas de rôle central.

([45]) Ga 3,7.

([46]) Ibid., 3,17.

([47]) Ibid., 3,8-9.18. Paul précise sa pensée sur la circoncision d'Abraham en Rm 4,9-12 où celle-ci devient «le sceau de la justice reçue par la foi, lorsqu'il était incirconcis...». Sur le raisonnement de Paul et son aboutissement à la réunion de l'humanité dans le salut, voir J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains* (LD 173; Paris 1998) 71-100.

([48]) Ga 3,10-12; 5,3.

La postérité d'Abraham fait également partie de l'argumentaire théologique de Jean, bien que son traitement ait ses propres nuances. Elle est utilisée pour condamner l'orgueil ethnico-religieux des Juifs. Ceux-ci, en se prévalant de la postérité d'Abraham (8,33.39), exposent fièrement l'élection divine et le statut religieux hors du commun dont le bénéfice leur assure, quelles que soient les conditions politiques et sociales, une totale indépendance d'esprit. Le contraste avec les païens asservis à l'idolâtrie est sous-jacent. Sans nier l'authenticité historique de cette descendance, Jésus affirme qu'il est néanmoins nécessaire d'être affranchi par lui de cette réalité spirituelle et universelle de l'esclavage du péché, ce qui est conforme à l'enseignement de Rm 6,16-23. L'interpellation «Si vous êtes des enfants d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham» se comprend mieux si nous prenons en considération la compréhension christologique des Ecritures et l'intérêt pour la démarche personnelle de la foi examinés plus haut. Les Juifs sont appelés à imiter la constance face à la vérité révélée, ainsi que la fidélité et la soumission à Dieu dont a fait preuve le patriarche. C'est cette marche par la foi qui l'a conduit à se réjouir de la venue du Messie (8,56). Il est difficile, étant donné la référence à la postérité d'Abraham, de ne pas mettre cette venue en relation avec la promesse de Gn 12,3 dont s'est servi Paul pour justifier la présence des païens dans l'Eglise. Ce texte montre qu'une partie de la communauté, peut-être encore liée à la synagogue car composée de «Juifs ayant cru en lui» (8,31), a donné un sens exclusif à la postérité d'Abraham et s'est affrontée à ce propos à une autre partie de la communauté qui avait une intelligence différente et plus ouverte de la descendance d'Abraham. Les préjugés nationaux de la première tendance se sont sans doute heurtés à l'entrée d'éléments non-juifs dans la communauté ([49]).

Ces relations scripturaires ne permettent évidemment pas de conclure à une influence déterminante du paulinisme sur le johannisme. Les deux pensées sont trop profondément originales pour que nous puissions penser à une quelconque dépendance de l'une par rapport à l'autre. Mais on ne peut pas nier le caractère fondateur de la pensée de Paul quant à la réception sans condition des gentils dans l'Eglise. L'exercice de son ministère à Ephèse a été décisif pour l'évangélisation du reste de l'Asie ([50]). Même s'il n'a pas été personnellement à l'origine de toutes les églises de la région, sa pensée a inévitablement laissé des

([49]) BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé,* 84-86.
([50]) Ac 19,10.

traces, dont a pu tenir compte la tradition johannique, et une voie à suivre quant à la portée universelle de l'Evangile.

Par ailleurs, Jean manifeste le souci de se mettre à la portée d'un auditoire dont le grec est la langue coutumière et pour qui le langage et les usages juifs ne sont pas connus. Ainsi traduit-il de l'hébreu en grec des termes (1,41; 4,25; 1,38; 20,16) et des noms de personnes (1,42; 20,24) ([51]) ou de lieux (5,2; 9,7; 19,13.17). Employer la forme 'Ιεροσόλυμα au lieu de celle, plus sémitique, de 'Ιερουσαλήμ, ou bien préciser que la mer de Galilée est la mer de Tibériade exprime la volonté de Jean d'évoquer des lieux plus connus sous leur nom grec ([52]). Enfin, Jean donne quelques explications permettant de comprendre que les vases de pierre contenant l'eau transformée en vin le jour du mariage de Cana étaient destinés «à la purification des Juifs» (2,6) et que lier un cadavre avec des bandelettes et des aromates était «la manière d'ensevelir des Juifs» (19,40). Autant d'éléments permettant de discerner que la majorité des lecteurs de l'évangile ne partageait pas les connaissances juives véhiculées par les premiers convertis ([53]) dont fait partie le rédacteur. Le fait que le lectorat de Jean se soit désolidarisé du monde juif paraît dans la distance que Jésus prend dans ses discours vis-à-vis de ses auditeurs juifs lorsqu'il leur parle de «votre loi» (8,17; 10,34), de «leur loi» (15,25) ou de «vos pères» (6,58; 8,56) alors que pour l'évangile, et donc pour la communauté, l'Ancien Testament continuait de faire autorité. Les Juifs, amis ou ennemis de Jésus, sont mis en scène avec le même souci de distance lorsqu'ils parlent de «notre loi» (7,51; 19,7). Si la communauté était uniquement composée de Juifs, parler de Pâque ou de la fête des Tentes comme de «la fête des Juifs» (6,4; 7,2; voir aussi 5,1) aurait peu de sens. Ces précisions, qui prennent une valeur singulière dans cet évangile d'expression hellénistique, donnent plutôt à penser que la composante juive de la communauté était devenue minoritaire ou bien était en passe de le devenir. Ainsi, la façon typique dont Jean désigne les contemporains de Jésus — les Juifs — ([54]) ne vise aucune catégorie spéciale du peuple,

([51]) Dans les deux cas, l'évangile semble signifier que Céphas et Thomas étaient plus connus sous leur nom grec.

([52]) CULPEPPER, *Anatomy*, 216; 219. L'auteur relève aussi que les indications d'heure (1,39; 4,6.52; 19,14) suivent le système romain utilisé en Asie.

([53]) Voir les remarques de CULPEPPER, *Anatomy*, 222; 225.

([54]) La bibliographie à propos de cette question est considérable. On peut s'en faire une idée en consultant G. CARON, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?* (Montréal 1997), spécialement 294-300.

mais revêt plutôt une signification générale servant à qualifier la réalité d'un groupe ethnique devenu ou en voie de devenir étranger à la communauté. Sur ce point, remarquons que les croyants mentionnés dans 3 Jn 1,9.12 portent tous des noms latins et grecs: il s'agit de Gaïus, Diotrèphe et Démétrius, les deux premiers étant chacun responsables, dans la même ville, d'une église de maison et le dernier étant un missionnaire itinérant dépendant de l'autorité de l'Ancien et porteur du présent billet destiné à le recommander auprès de Gaïus.

L'Apocalypse s'accorde sur le fond avec les résultats de cette exégèse de Jean. La prédominance des thèmes juifs du livre s'harmonise bien avec les accents universalistes du prophète (particulièrement Ap 5,9-13; 7,3-12; 21,3.24; 22,2). Les relations qui existent entre Jean et l'Apocalypse à propos de la doctrine, du langage ou de l'exégèse sont de claires indications que les deux documents s'adressent à une communauté identique comprenant des éléments juifs et grecs ([55]). Au moment de sa rédaction (certainement prioritaire à celle de l'évangile et des lettres), les gentils étaient parfaitement intégrés dans la dimension du salut ([56]).

La localisation de la communauté qui reçut les écrits johanniques dans l'état actuel de leur composition permettrait de jeter quelques lumières sur le contexte de son existence. Pour ce qui est du lieu de rédaction de l'évangile (qui suppose celui des épîtres), la tradition ancienne se prononce sans ambiguïté pour Ephèse ([57]). Plusieurs alternatives ont été proposées ([58]), mais chacune d'entre elles repose sur la critique interne de l'évangile, qui n'apporte aucun indice précis sur son lieu d'origine, et surtout ces propositions n'expliquent pas vraiment le témoignage puissant de la tradition en faveur d'Ephèse.

([55]) S.S. SMALLEY, «John's Revelation and John's Community», *BJRL* 69 (1987) 549-571.

([56]) C.R. SMITH, «The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8», *JSNT* 39 (1990) 111-118; R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*. Studies on the Book of Revelation (Edimbourg 1993) 238-337.

([57]) Irénée, *CH* 2.22.5; 3.1.1 et 3, 4; Papias de Hiérapolis dans Eusèbe, *HE* 3.39.4; Polycrate d'Ephèse dans Eusèbe, *HE* 5.24. 3; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur* 42; Les *Actes de Jean* situent l'action de l'apôtre en majorité à Ephèse; pour 1 et 2 Jn, Papias de Hiérapolis dans Eusèbe, *HE* 3.39.17; Polycarpe de Smyrne, *Phil.* 7, 1; Irénée, *CH* 1.16.3.

([58]) Ainsi, la Syrie ou Alexandrie, voir BROWN, *Gospel*, ciii-civ. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (Neukirchen [2]1983), pense à la Transjordanie.

L'Asie Mineure reste donc la meilleure candidate pour le lieu de naissance de la littérature johannique, ce qui a pour conséquence de nous indiquer le lieu d'implantation de la communauté à laquelle elle était destinée. Le souci pastoral des chapitres 2 et 3 de l'Apocalypse semble assez le confirmer. L'Asie présente d'ailleurs les caractéristiques requises permettant d'expliquer ce couplement d'une mentalité juive persistante avec une volonté d'ouverture sur le monde grec. Les Juifs étaient en effet fermement établis en Asie depuis le règne d'Antiochos III (223-187) et avaient installé dans cette région des communautés nombreuses et influentes qui obligèrent les souverains hellénistiques à leur octroyer un statut particulier ([59]). Leur importance était telle que les Romains furent amenés à confirmer les privilèges religieux et politiques ([60]), contestés par les Grecs, qui leur permettaient de rester fidèles à leurs coutumes nationales. Les Juifs bénéficiaient ainsi de la liberté de culte, d'une dispense militaire, d'une autonomie financière permettant de collecter la taxe destinée au Temple et dans certains cas, comme à Sardes, d'un pouvoir de juridiction les autorisant à juger, dans leur lieu de réunion, «leurs affaires et leurs contestations ([61]) ... de se réunir, se gouverner, se juger entre eux, suivant leurs coutumes» ([62]). La Synagogue d'Asie avait donc la main haute pour tout ce qui touchait la discipline interne de la communauté, ce dont ont pâti les Juifs convertis au Christianisme ([63]). Ainsi, bien qu'implantés en terre païenne, les Juifs d'Asie vivaient dans un cadre qui garantissait leur spiritualité. L'Asie était encore à l'époque romaine un puissant foyer d'hellénisme. La réputation de Smyrne ou d'Ephèse en matière de culture rhétorique et philosophique n'était plus à faire, ce qui est susceptible de nous éclairer sur l'expression grecque du quatrième évangile. Le *Logos* johannique peut apparaître comme un

([59]) F. BLANCHETIÈRE, «Juifs et non-Juifs. Essai sur la diaspora en Asie-Mineure», *RHPR* 54 (1974) 367-382; SCHÜRER, *History*, III.1, 17-36.

([60]) E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule* (Leyde 1976) 139-143 et 558-560; C. SAULNIER, «Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe», *RB* 88 (1981) 161-198; P.R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge 1991) 8-19.

([61]) Josèphe, *AJ* 14.235.

([62]) Ibid., 14.260. Voir 16.168.

([63]) On peut voir là que la *Birkat ha-minîm* n'a pas été le pivot de l'exclusion des judéo-chrétiens de la synagogue en Asie, comme le montre d'ailleurs l'expérience de Paul: Ac 13, 45-46; 14, 1-5; 19,8-10 (voir 2 Co 11,24-26). Voir le dossier de la *Birkat ha-minîm* présenté par S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*. Essais historiques (Paris 1998) 161-188.

élément classique du langage philosophique, chargé de sens autant pour un Juif qu'un Grec (64), ceci particulièrement en Asie, puisque l'utilisation première de ce terme remonte à Héraclite, qui vécut à Ephèse au VIème siècle. Sans doute sous les effets de la guerre de 66-70, la mission chrétienne hellénistique a été relevée, sinon secondée, par une mission nazoréenne qui, dans un premier temps, a continué de diriger ses efforts d'évangélisation vers les frères juifs mais qui s'est ouverte sur la réalité d'une Eglise dans laquelle les gentils composaient déjà une large proportion. Ce mouvement missionnaire des Juifs vers les Grecs est clairement sous-entendu dans l'interrogation des auditeurs de Jésus lorsque que celui-ci évoqua son départ vers le Père: «Va-t-il rejoindre ceux qui sont dispersés parmi les Grecs? Va-t-il enseigner aux Grecs?» (7,35). Les destinataires de l'évangile étaient aptes à saisir l'ironie d'un propos dans lequel ils reconnaissaient leur situation. Le sens missionnaire qu'il convient d'attribuer aux «autres brebis qui ne sont pas de cet enclos» n'en devient que plus clair: les Grecs sont appelés à rejoindre les Juifs dans la Vérité afin qu'il y ait «un seul troupeau et un seul berger» (10,16; voir 11,52).

La communauté johannique donne l'impression d'être ouverte aux gentils sans toutefois vouloir perdre son identité juive, une identité originelle qui était encore assez forte pour imprégner la rédaction du quatrième évangile. La mention de la consommation de viandes sacrifiées et de la prostitution que l'on trouve dans les lettres de Pergame et de Thyatire (Ap 2,14.20) montre que le décret apostolique était encore en vigueur dans les églises d'Asie à la fin du Ier siècle. Sa stricte observation prouve la mixité des communautés d'Asie. D'autre part, la rupture avec la synagogue est patente et la qualification de «synagogue de Satan» (2,9 et 3,9) exprime la profonde hostilité qui existait entre les disciples et les Juifs (65). Il est possible d'établir une relation entre ce témoignage d'inimitié et l'importance que Jean accorde à l'exclusion de la synagogue (9,22; 12,42; 16,2). L'intérêt pour cette situation indique que la communauté a été marquée par cette marginalisation qui coupait une grande partie des disciples de leurs racines et les privait de la liberté religieuse qui leur était accordée par les Romains. Tous ces éléments renforcent l'idée que, malgré une activité missionnaire juive, les Grecs

(64) L. Morris, *The Gospel according to John* (NICNT; Londres 1971) 115-126.

(65) Sur le contexte politique et religieux de cette désignation, voir M.R.J. Bredin, «The Synagogue of Satan Accusation in Revelation 2:9», *BTB* 28 (1998) 160-164.

étaient majoritaires dans les assemblées. La mission johannique, d'origine nazoréenne, s'est d'abord occupée à évangéliser les Juifs et a sans doute rencontré un certain succès dans la diaspora d'Asie Mineure. Ce succès fut assez déterminant pour que les églises d'obédience johannique conservent, alors que les païens avaient grossi les rangs, une tutelle juive dont le disciple bien-aimé de l'évangile, l'Ancien des épîtres et le prophète de l'Apocalypse apparaissent comme les principales références, le premier comme relais du témoignage historique remontant à Jésus, le second comme remplissant des tâches d'enseignement et d'organisation inhérentes à la fonction apostolique, et le troisième comme exhortant les fidèles face aux dangers internes et à la persécution ([66]). Les Juifs chrétiens, n'étant plus protégés par le statut légal reconnu au Judaïsme, devaient ajouter à la douleur de la séparation de la synagogue la possibilité d'être soumis à la persécution. Ils étaient maintenant dans l'obligation de se rallier entièrement à la base d'organisation des églises de maison ([67]) dans lesquelles les pagano-chrétiens, depuis longtemps organisés sur ce mode, étaient nombreux et actifs. Les repères fondamentaux de l'identité juive que fournissait l'appartenance à la synagogue avaient sauté et les Juifs exclus, malgré leurs origines, étaient désormais considérés comme des chrétiens, autant à cause de la pression externe que du souci de définition interne d'une communauté où la place des païens était importante. Il est alors probable qu'un bon nombre de Juifs convertis, effrayés par la supériorité numérique des païens, se soient employés à défendre la judaïté de la foi en Christ par crainte d'une dissolution dans le monde ambiant. C'est ce qui explique l'attachement des églises d'Asie au respect du décret apostolique, alors que les conditions historiques n'étaient plus les mêmes qu'au temps de sa promulgation. La controverse avec les judaïsants était close, notamment parce que les pressions nationalistes, qui conduisirent à la guerre, avaient disparu. Son imposition semblait

([66]) Il n'y a pas lieu d'aborder ici la question difficile de l'attribution des documents du corpus johannique. Les hypothèses à ce sujet sont trop nombreuses pour pouvoir être évoquées dans le cadre de cette étude. Notons que les deux types de ministères mentionnés dans l'*Apocalypse* sont les apôtres (2,2; 18,20) et les prophètes (16,6; 18,20.24; 22,9), deux fonctions qui jouent un rôle fondamental dans la création et l'édification des églises; voir Ep 2,20; 4,11; 1 Co 12,28. Sur l'importance des prophètes, voir D. HILL, «Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John», *NTS* 18 (1971-72) 401-418 et D.E. AUNE, «The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16», *JSNT* 37 (1989) 103-116.

([67]) W.A. MEEKS, *The First Urban Christians.* The Social World of the Apostle Paul (New Haven 1983) 75-77.

malgré tout encore nécessaire pour préserver la foi chrétienne des influences d'une société marquée par l'idolâtrie et le laxisme moral. Cette décision, revêtue de l'autorité des Apôtres, représentait un solide rempart face au danger que faisaient peser sur la société des disciples les coutumes et les systèmes de pensée composant la culture d'origine des pagano-chrétiens. Les Juifs percevaient sans doute la menace latente qu'incarnait le syncrétisme dans lequel baignait la province. En tout cas, ils ne voulaient pas prendre le risque de voir la foi, pour laquelle ils avaient déjà payé un prix si cher, se pervertir au contact des Grecs qui se convertissaient. L'acceptation de cette discipline était une concession importante de la part des pagano-chrétiens d'Asie qui, sous l'influence de la pensée paulinienne, étaient acquis à une plus grande liberté d'action dans le domaine alimentaire ([68]) avant que les Juifs ne côtoient exclusivement les réunions chrétiennes. Les prescriptions alimentaires donnaient une coloration nettement judaïsante à la foi chrétienne car elles composaient une des caractéristiques qui distinguait le plus clairement les Juifs des nations ([69]), et ceci tout particulièrement en Asie où des dispositions légales réglementaient ce point précis, comme à Ephèse et dans les villes voisines où la dispense militaire accordée aux Juifs reposait en partie sur le problème d'approvisionnement en nourriture *kasher* ([70]), à Milet où il était interdit de les empêcher «de préparer leur récolte suivant leurs coutumes» ([71]), ou encore à Sardes où le décret en faveur des Juifs précise que «les agoranomes de la cité auront soin de faire introduire dans la ville tout ce qui sera nécessaire pour leur subsistance» ([72]). D'autre part, cette obligation alimentaire conduisait à limiter les contacts des pagano-chrétiens avec leur entourage (famille, amis, collègues) ([73]) qu'ils avaient le devoir d'évangéliser.

([68]) 1 Co 8,8.10; 10,19.23-27; Rm 14,2.6.14.20.

([69]) J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism* (Londres – Philadelphie 1991) 30-31. Pour les implications sur les relations entre chrétiens juifs et païens, voir le même auteur «The Incident at Antioch (Gal 2.11-12)», *Jesus, Paul and the Law.* Studies in Mark and Galatians (Londres – Louisville 1990) 129-182; *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas 1988) 796-835.

([70]) Josèphe, *AJ* 14, 226-227.

([71]) Ibid., 14, 245.

([72]) Ibid., 14, 261.

([73]) Contrairement à ce que pense M.D. GOULDER, «The Jewish-Christian Mission», *ANRW* 26/3 (ed. W. HAASE – H. TEMPORINI) (Berlin – New York 1996) 1984-1987, le problème de la consommation de nourriture impure concerne un cadre plus large que celui du repas eucharistique, voir 1 Co 8,10; 10,21.25.

III. La crise interne

La nature de l'enseignement que combat 1 Jn reste difficile à saisir. Toutefois, on peut raisonnablement penser que les faux docteurs qui furent à l'origine de la sécession professaient une christologie docète débouchant sur une éthique antinomienne (74). Sur le plan doctrinal, le docétisme, dont les origines sont mal connues, renvoie indéniablement à des conceptions philosophiques grecques, plus précisément platoniciennes, dissociant les vérités du monde intelligible des apparences du monde sensible. Ces représentations se sont imposées par l'entrée dans la communauté de païens cultivés qui utilisèrent leurs connaissances philosophiques et religieuses pour interpréter le message évangélique. La substance grecque de cette doctrine se révèle lorsque l'auteur écrit que les faux docteurs «parlent selon le monde» et que «le monde les écoute» (1 Jn 4,5). Sur le plan éthique, les faux docteurs enseignaient que le mal, transcendé par la connaissance de la vérité, n'avait aucune incidence sur la communion avec Dieu (1,6-10). Cette position conduisait à l'adoption d'un comportement moral peu conforme aux exigences évangéliques. L'Apocalypse garde la trace d'une confrontation de plusieurs églises d'Asie avec un antinomianisme moral. Les Nicolaïtes enseignaient en effet l'indifférence à l'égard des cultes païens et de l'impudicité (75). Ce dernier terme peut se comprendre dans le sens que lui donne l'Ancien Testament où il qualifie la participation aux actes d'idolâtrie. C'est d'ailleurs un sens auquel le prophète est attaché lorsqu'il décrit Babylone sous les traits d'une prostituée avec laquelle forniquent les rois de la terre (Ap 17,1-5), signifiant ainsi l'allégeance des peuples de l'Empire au système politico-religieux de Rome. Le syncrétisme auquel furent portés certains membres de la communauté donne une valeur littérale à l'exhortation finale de 1 Jn 5,21 (76). Mais le sens propre peut aussi s'appliquer dans la mesure où la participation à certaines cérémonies religieuses pouvait entraîner un comportement

(74) R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HTKNT 13/3; Fribourg 71984) 15-23; I.H. MARSHALL, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids 1978) 14-22; R.E. BROWN, *The Epistles of John* (AB 30; Garden City 1982) 47-86; J. PAINTER, «The Opponents in 1 John», *NTS* 32 (1986) 48-71.

(75) Sur le rapprochement des Nicolaïtes avec la doctrine de Balaam et de Jézabel, voir P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean* (Genève 21988) 37-38, 51-52 et 57-58.

(76) J. HILLS, «'Little children, keep yourselves from idols': 1 John 5:21 Reconsidered», *CBQ* 51 (1989) 285-310.

immoral ([77]). Les «faux prophètes» de 1 Jn 4,1 s'autorisaient de leur inspiration pour encourager les chrétiens au mépris de la chair (vv. 2-3) tout comme Jézabel, «qui se dit prophétesse» (Ap 2,20), encourageait les chrétiens de Thyatire à la prostitution. Leur refus des effets du péché reposait sans doute sur la prétention d'avoir pleinement saisi la réalité du mal (ils ont sondé les «profondeurs de Satan» [2,24]) et de s'en affranchir totalement par l'indifférence morale. L'attitude de ceux qui ont écouté l'enseignement des Nicolaïtes est stigmatisée sur la base de la violation du décret apostolique (2,14.20), ce qui montre le rôle fondamental qu'il jouait pour le maintien de la cohésion interne des églises. La limite qu'il constituait pour juger si le monde ne pénétrait pas dans la communauté a été franchie et a entraîné la dislocation de celle-ci. Les «hérétiques» ont probablement fait le pas de la séparation parce qu'ils ne parvenaient pas à convaincre le reste de la communauté qui les a «vaincus» (1 Jn 4,4) en restant fidèle à la Vérité. Mais la division a créé des tensions qui se sont naturellement exacerbées en se polarisant sur les différences ethniques et culturelles de la communauté. L'atmosphère était d'autant plus lourde que, malgré les précautions disciplinaires du décret, le trouble avait surgi du milieu des disciples. Les judéo-chrétiens étaient méfiants vis-à-vis des pagano-chrétiens d'où l'hérésie était survenue, tandis que les pagano-chrétiens voyaient là l'occasion de contester, sans suivre les séparatistes dans leur comportement outrancier, la discipline juive imposée par le décret dans le domaine des viandes sacrifiées. Il s'agissait pour l'Ancien de réconforter et d'affermir des fidèles déçus par la défection de leurs anciens frères et peut être encore en proie au doute. Il les exhorte à se ressaisir pour que l'unité soit de nouveau à l'ordre du jour. Cette unité ne pouvait se retrouver que par la mise en pratique du «commandement nouveau»: l'amour mutuel (2,7-11; 3,11.23; 4,7.12; voir Jn 13,34-35; 15,12-13.17; 2 Jn 5-6) ([78]).

La mise en application de ce commandement prend le contre-pied de l'attitude des faux docteurs qui prétendent connaître Dieu mais ne le manifestent pas en méprisant ceux qui ne les ont pas suivis (2,9.11; 3,11-12; 4,20). L'auteur présente à trois reprises l'amour comme le

([77]) E.-B. ALLO, *L'Apocalypse* (EB; Paris [3]1933) 41, suppose que les Nicolaïtes pouvaient participer aux cultes, populaires à Pergame, d'Asclépios ou de Dyonisos, ce dernier étant particulièrement truculent.

([78]) Sur la mixité de la communauté et l'appel à l'amour mutuel, voir S.S. SMALLEY, *John, Evangelist and Interpreter* (Exeter 1978) 140-148; ID., *1, 2, 3 John* (WBC 51; Waco 1984) xxiii-xxviii.

meilleur critère de fidélité à la Vérité et ceci à chaque fois en contraste avec l'enseignement et le comportement des schismatiques. L'amour prouve que l'on est dans la lumière, contrairement aux opposants qui sont dans les ténèbres (2,10 / 2,9.11); que l'on est vivant spirituellement, contrairement à ceux qui demeurent dans la mort (3,14a / 3,14b-15); que l'on est né de Dieu et que l'on connaît Dieu, tandis que celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu (4,7 / 4,8). C'est dans les deux derniers traitements du thème de l'amour mutuel que transparaît le plus la volonté de l'auteur de réconcilier la communauté.

Dans la deuxième section, il stigmatise l'indifférence morale des dissidents qui prétendaient être justes malgré un comportement jugé immoral (3,4-9). L'un des éléments permettant de reconnaître que l'on est enfant du diable et non enfant de Dieu est le manque d'amour à l'égard de son frère, ce qui est là une façon de critiquer la suffisance des sécessionnistes envers ceux qui ne les ont pas suivis. Cette réflexion est le pivot de la pensée de l'auteur sur la justice (v. 10) et débouche sur l'exemple de la trahison fraternelle de Caïn, compris comme symbole du monde et de sa haine (vv. 11-13). Cet exemple, bien adapté à une situation de division dans la communauté, permet d'énoncer avec force que l'amour mutuel est la preuve de la nouvelle naissance et qu'il est normal qu'il s'exprime entre les frères, même jusqu'à donner sa vie, à l'image du Christ (vv. 14-16; voir Jn 15,12-13). Le texte passe abruptement du summum de cette preuve d'amour à une exhortation très concrète: «Si quelqu'un possède les biens de ce monde et voit son frère dans le besoin, et qu'il se ferme à toute compassion, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?» (v. 17). Bien que renforçant la condamnation de l'attitude des sécessionnistes, cet appel à la générosité vise la communauté fidèle, comme le suggère le caractère nettement pastoral des vv. 16 et 18-24. La division a certainement entraîné des difficultés matérielles pour la communauté, car les païens séparatistes, pétris d'un enseignement classique, étaient sans doute d'un niveau social élevé ([79]) et constituaient une source de revenu importante pour le partage fraternel. Les plus pénalisés étaient les Juifs de condition modeste qui ne pouvaient plus bénéficier du secours de la synagogue. Ce que nous savons de la richesse et de l'influence des communautés juives d'Asie ([80]), acquises grâce à leur implantation ancienne dans les cités, laisse supposer que la caisse de

([79]) R.E. Brown, *Epistles*, 469.
([80]) Trebilco, *Jewish Communities*, 38-43; 46-48; 52; 62-65; 83; 104-111.

secours des synagogues ([81]) subvenait efficacement aux besoins des mal nantis. Il était donc vital de surmonter les différends engendrés par la crise pour pourvoir aux besoins des frères en difficulté. Le devoir d'assistance fraternelle était une expression caractéristique de la piété juive ([82]). L'encouragement de l'auteur à composer s'appuie, une fois encore, sur une des obligations emblématiques scellant l'appartenance légale au peuple de Dieu et à laquelle les judéo-chrétiens, du temps du décret, avaient souhaité que se soumettent les pagano-chrétiens ([83]). Foi en Jésus-Christ et amour mutuel, les deux éléments permettant de juger du maintien dans la Vérité, permettront de résoudre les problèmes de conscience hérités de cette pénible situation (vv. 18-24).

Dans la troisième section, l'amour des uns pour les autres est clairement relié à sa source, à savoir l'amour de Dieu, qui s'est manifesté par le don de son Fils comme victime propitiatoire (4,9-11). L'auteur tente visiblement de concilier les deux perceptions différentes du salut qu'ont les membres de la communauté. La tendance des pagano-chrétiens était d'enraciner leur foi dans la doctrine, fixant leur attention sur le Christ exalté, ce que prouve assez la nature de la division. Les judéo-chrétiens avaient plutôt tendance à enraciner leur foi dans l'histoire, fixant leur attention sur le Jésus historique et le témoignage de ses disciples, ce que montre l'intérêt pour le décret. Chaque approche représentait une solution pour établir la communion avec un Dieu véritable, mais invisible (4,12). L'auteur insiste d'abord sur le rôle du Saint-Esprit qui témoigne, par une opération de nature spécifiquement spirituelle, que «nous demeurons en Dieu» (v. 13), ce qui est un appel aux disciples juifs à considérer la réalité de cette expérience mystique, si subjective soit-elle. Il met ensuite en valeur le témoignage historique qui confirme péremptoirement que l'insertion tangible du Fils dans le monde est à l'origine du salut voulu par Dieu (v. 14), ce qui est un appel aux disciples grecs de prendre un peu plus en considération le caractère concret des origines de leur foi et ce que cela implique sur le plan de l'autorité et de la discipline. L'union dans l'amour, qui atteste la manifestation de Dieu dans la vie des chrétiens et leur maintien dans la Vérité (vv. 12 et 15-17. Voir 2 Jn 4-7; Jn 17,20-23), se fait à part égale autour de ces expériences mystiques et

([81]) J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain* (Paris 1914) I, 427; SCHÜRER, *History*, II, 437.

([82]) E.g., Ex 22,25; Dt 15,11; Ps 41,2; Pr 14,31. A. GEORGE, «Pauvre», *SDB* VII, 391-395.

([83]) Ga 2,10. DUNN, *Partings*, 129-130; GEORGE, «Pauvre», 402-403.

historiques. L'amour que tous trouvent en Dieu doit se refléter dans les relations entre frères (vv. 20-21), car «celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut aimer Dieu qu'il ne voit pas». Les formules «si nous disons...» (1,6.8.10) et «celui qui dit...» (2,4.9; 4,20) sont des indices assez précis pour repérer les affirmations des opposants de 1 Jn. Mais dans ce dernier cas, l'emploi de ὁράω au parfait, qui insiste sur une vision continuelle du frère, indique que les considérations morales des vv. 20-21 visent surtout la position des fidèles les uns par rapport aux autres, les opposants n'étant considérés que de façon secondaire, comme par comparaison ([84]), puisque ceux-ci avaient quitté la communauté.

Ce profond désir de réconciliation est également exprimé dans l'exhortation à prier pour le frère qui commet «un péché qui ne conduit pas à la mort» (5,16a), le péché conduisant à la mort (v. 16c) ([85]), pour lequel la prière n'est pas spécifiquement préconisée (v. 16d), devant être interprété à la lumière du faux enseignement dénoncé par l'épître: celui qui ne reconnaît pas le rôle primordial du Fils dans la Rédemption (2,22-25; 4,1-3.14-15; 5,1-5; 2 Jn 7.9), et qui a quitté la communauté pour cette raison, ne peut guère revenir à la vie, puisqu'il a péché consciemment et renonce ainsi volontairement à son salut. L'auteur en appelle à la responsabilité de tous les croyants, Juifs et Grecs, afin que, par leur intercession, ils soutiennent ceux qui n'ont pas suivi les sécessionnistes, mais dont la foi a été ébranlée par la division. La prière apparaît, dans ce contexte de crise, comme un excellent moyen pour resserrer les liens fraternels et restituer un climat de confiance à l'intérieur de la communauté. Toutefois, le retour à l'unité ne se base pas simplement sur l'expression de bons sentiments. Cette demande d'intercession s'intègre dans le cadre d'un énoncé doctrinal insistant sur la nécessité d'acquérir une intelligence commune de la Vérité centrée sur la réalité divine et historique de Jésus-Christ (vv. 6-13 et 20). Le frère pour qui l'on prie est appelé à recevoir «la vie» (v. 16b), conformément à la doctrine défendue par l'auteur où vie éternelle et foi dans le Fils de Dieu sont indissociables.

La littérature johannique laisse percevoir les contours d'une communauté composée de Juifs et de païens, établie en Asie Mineure mais marquée par son héritage juif. La mission nazoréenne dont elle est

([84]) C'est leur attitude hautaine par rapport aux fidèles de la communauté, déjà évoquée en 2,11 et 3,4-9, qui est ici mise en cause.

([85]) Sur l'interprétation de ce verset, voir Brown, *Epistles* 612-619 et 636-637.

en partie issue, a certainement commencé à se démarquer de ses spécificités nationales, caractéristiques de l'église-mère de Jérusalem, en œuvrant auprès des Samaritains. La vocation universelle de la foi devint une chose acquise lorsqu'elle opéra sur un terrain où la présence sans condition des païens dans l'Eglise était déjà une évidence, ce qui n'était pas facile à accepter pour tous les Juifs en un temps où la Loi jouait un rôle essentiel dans la redéfinition yavnéenne de l'appartenance au peuple de Dieu. Le sens donné à la «postérité d'Abraham» a sans doute été un élément déterminant dans l'acceptation ou le rejet définitif de la foi chrétienne. La difficulté principale de l'autorité juive qui continuait de diriger la communauté était de respecter le caractère universel de la foi sans rebuter les Juifs convertis. C'est la raison pour laquelle la norme de la foi johannique s'articulait autour de valeurs représentatives de la piété juive, principalement inspirées du décret apostolique, tant pour éviter que le «monde» ne rentre dans la communauté que pour trouver les solutions destinées à rétablir l'unité mise à mal par cette pénétration.

Université Catholique de l'Ouest
Institut de Lettres et d'Histoire
Unité de recherches «La Bible et ses lectures»
de la Faculté de Théologie
3, place André Leroy
F-49008 Angers Cedex 01

Xavier LEVIEILS

SUMMARY

The internal criticism of John's Gospel and Epistles, and likewise of the Book of Revelation, certainly has much to reveal about the attitude adopted by the Johannine community regarding this capital fact of the opening of Christianity to the nations. The Greek text of these documents does not mask their Jewish origin, which gives us reason to believe that this community, established in Asia Minor, did not lose the influence of its Jewish heritage (Nazorean). The acceptance of the universal vocation of the Christian faith was progressive. First exercised in the familiar context of Palestine (Judea and Samaria), it was in Asia that the Johannine mission finally welcomed pagans into the Church, under pressure from existing communities influenced by Pauline thought. The crisis revealed in the Epistles focuses on this coexistence and on the particular theological concepts of the Jewish and Greek members of the community.

ANIMADVERSIONES

Zur Bedeutung von מלא *Niphʿal* in Num 14,21 und Ps 72,19

Das Verb מלא *Qal* hat intransitive ("voll sein") und transitive ("füllen") Bedeutung. Da die zwei Bedeutungen im *Niphʿal* (im weiteren: *Ni.*) erhalten bleiben (1), verwundert es nicht, dass die *Ni.*-Form von מלא, die in Num 14,21b und Ps 72,19b das Prädikat vertritt, intransitiv ("voll sein/werden"), passivisch ("erfüllt werden") und sogar reflexiv ("sich füllen") interpretiert wird. Welche Interpretation läßt sich tatsächlich vertreten? Zunächst der MT mit Übersetzungsbeispielen:

(a) Num 14,21b: וימלא כבוד־יהוה את־כל־הארץ
(α) Intransitives *Ni.* — *Revidierte Luther-Übersetzung* (1984): "und alle Welt der Herrlichkeit des HERRN voll werden soll" (2).
(β) Passivisches *Ni.* — P.J. Budd: "and as all the earth shall be filled with the glory of Yahweh" (3).
(γ) Reflexives *Ni.* — H.-P. Müller: "es fülle sich mit der Herrlichkeit JHWHs [die ganze Erde — H. M.]" (4).

(b) Ps 72,19b: וימלא כבודו את־כל הארץ
(α_1) Intransitives *Ni.* — *Revidierte Luther-Übersetzung* (1984): "und alle Lande sollen seiner Ehre voll werden!"
(α_2) Intransitives *Ni.* — K. Seybold: "und die ganze Erde sei voll seiner Herrlichkeit!" (5)
(β) Passivisches *Ni.* — M. Dahood: "May all the earth be filled with his glory!" (6)
(γ) Reflexives *Ni.* — H.-P. Müller: "die ganze Erde ... fülle sich mit seiner Herrlichkeit" (7).

Wie aus den unter (aγ) und (bγ) zitierten Übersetzungen abzuleiten ist, deutet H.-P. Müller die Verbform וימלא (ו=Präfixkonjugation-Langform, *Ni.*, 3 *pers. masc. sing.*) als transitiv-reflexives *Ni.* Dies inkludiert, dass sich dem transitiv-reflexiven Prädikat die Nominalgruppe את־כל־הארץ als Subjekt

(1) Vgl. W. GESENIUS – F. BUHL, *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin – Göttingen – Heidelberg 1962) 424a; F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1946) 437a. L. KÖHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden [3]1974) 552b, führt nur den passivischen Gebrauch an.

(2) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. Mit Apokryphen (Stuttgart 1985).

(3) P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco 1984) 149.

(4) H.-P. MÜLLER, "Ergativelemente im akkadischen und althebräischen Verbalsystem", *Bib* 66 (1985) 401.

(5) K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT 1/15; Tübingen 1996) 276.

(6) M. DAHOOD, *Psalms*. Introduction, Translation, and Notes (AB 17; Garden City [3]1981) II, 179.

(7) MÜLLER, "Ergativelemente", 410.

[agens] (8) und die Nominalgruppe כבוד־יהוה (Num 14,21b) bzw. כבודו (Ps 72,19b) als *acc. materiae* fügen. Doch bestimmt H.-P. Müller in der syntaktischen Beschreibung die zuerst genannte Nominalgruppe als ergativisches *Patiens* und die zuletzt genannte Nominalgruppe als Agensangabe (= *acc. instrumentalis*) (9). Dies setzt eine passivische

(8) Der *Ni.*-Stamm verhält sich gegenüber den Kategorien "Reflexiv" und "Passiv" indifferent; doch stehen deswegen das reflexive und das passivische *Ni.* den Syntagmen nicht indifferent gegenüber (H. RECHENMACHER, *Jungfrau, Tochter Babel.* Eine Studie zur sprachwissenschaftlichen Beschreibung althebräischer Texte am Beispiel von Jes 47 [ATSAT 44; St. Ottilien 1994] 212-213): Unter dem semantischen Aspekt fügt sich einem intransitiv-reflexiven Verb (*Ni.*) ein Subjekt, das den Träger des Vorgangs bezeichnet, einem transitiv-reflexiven Verb (*Ni.*) ein Subjekt, das den bezeichnet, der die Handlung an sich selbst vollzieht, (= Subjekt *[agens]*) und einem passivischen Verb (*Ni.*) ein Subjekt, das den bezeichnet, der von der Handlung betroffen ist (= Subjekt *[patiens]*).

(9) MÜLLER, "Ergativelemente", 401, 410. (1) Das Prädikat kongruiert mit כל *masc.* (410, Anm. 93). (2) Müller bestimmt die Nominalgruppe את־כל־הארץ nicht als Subjekt *[patiens]*, sondern als ergativisches *Patiens*. Dies muß näher erläutert werden: Die Nominalgruppe את־כל־הארץ ist als Subjekt eines Passivsatzes durch die *nota accusativi* eingeleitet. Dieses syntaktische Phänomen wird auch mit der Hypothese erklärt (zur Lehre der klassischen Grammatiker s. unten Anm. 15), dass sich darin Züge einer Ergativ-Struktur widerspiegeln: Das Objekt *[patiens]* eines transitiven Verbs (= Subjekt *[patiens]* des passivischen Verbs) kann genauso wie das Subjekt eines intransitiven Verbs durch die *nota accusativi* markiert sein. Zur Ergativ-Hypothese s. F. I. ANDERSEN, "Passive and Ergative in Hebrew", *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (ed. H. GOEDICKE) (Baltimore – London 1971) 1-15, G.A. KAHN, "Object Markers and Agreement Pronouns in Semitic Languages", *BSOAS* 47 (1984) 496-497, und MÜLLER, "Ergativelemente", 385-417. Die Ergativ-Hypothese wird von B.K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 51995) § 10.3c, abgelehnt, da sie den umfangreichen Gebrauch der *nota accusativi* in anderen bibelhebräischen Konstruktionen nicht berücksichtigt. Ferner spricht sich T. ZEWI, "Subjects Preceded by the Preposition *ʾet* in Biblical Hebrew", *Studien zur hebräischen Grammatik* (Hrsg. A. WAGNER) (OBO 156; Freiburg [Schweiz] – Göttingen 1997) 178, gegen sie aus, da nur sehr wenige Passivsätze ein את-Satzglied aufweisen. Allerdings stellt m. E. weder das von Waltke – O'Connor noch das von Zewi vorgebrachte Argument einen ausreichenden Grund dar, um die Ergativ-Hypothese zu verwerfen. In dem vorliegenden Aufsatz kann dieses Problem jedoch nicht diskutiert werden. Da es für das Vorhaben, die Bedeutung von מלא *Ni.* in Num 14,21b und Ps 72,19b festzustellen, unerheblich ist, ob man die zwei Sätze Num 14,21b und Ps 72,19b auf der Basis einer Akkusativ- oder einer Ergativ-Struktur analysiert, ziehe ich die Analyse auf der Basis der Akkusativ-Struktur vor. Ich gebrauche daher nicht den Terminus "(ergativisches) *Patiens*", sondern den Terminus "Subjekt *[patiens]*". Die These, dass das את-Satzglied im Passivsatz das Subjekt vertritt, findet sich bereits bei A. KROPAT, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen.* Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (BZAW 16; Gießen 1909) 3; s. ferner WALTKE – O'CONNOR, *Introduction*, § 10.3.2. את wird auch als Hervorhebungspartikel verstanden; z. B. R. MEYER, "Bemerkungen zur syntaktischen Funktion der sogenannten Nota Accusativi", *Wort und Geschichte.* Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (Hrsg. H. GESE – H.P. RÜGER) (AOAT 18; Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973) 137-142. Nach P. KIRTCHUK, "*ʔet/* ou ne pas *ʔet/*: l'actant Y en Hébreu et au-delà", *Actances* 7 (1993) 127-128, kennzeichnet את das Rhema des Satzes (zitiert nach ZEWI, "Subjects", 173). (3) L.A. SNIJDERS, "מָלֵא *māleʾ*" *ThWAT* IV, 879, deutet die nominalen Satzglieder anders: "Der *kāḇôḏ* Gottes wird erfüllt werden (voll sein, total werden) mit der ganzen Erde". M.a.W.: כבוד יהוה bzw. כבודו ist Subjekt *[patiens]* (bzw. bei der Interpretation "voll sein, total werden" [intransitives מלא *Ni.*] Subjekt); את־כל־הארץ ist Agensangabe (bzw. *acc. materiae* [intransitives מלא *Ni.*]). Zwar kann im passivischen *Ni.*-Satz das Subjekt *[patiens]* *oder* die Agensangabe (= *acc. instrumentalis*) durch die *nota accusativi* markiert sein (MÜLLER, "Ergativelemente", 410). Solange aber die Frage nicht beantwortet ist, ob nach Gutdünken oder nach einer syntaktischen Regel markiert wurde, muß die Frage, ob die von Snijders vorgelegte Deutung vertretbar ist, offenbleiben. Anzumerken ist, dass auch der *acc. materiae* (intransitives מלא *Ni.*) durch die *nota accusativi* eingeleitet sein kann.

Satzstruktur voraus; vgl. die unter (aβ) und (bβ) zitierten Übersetzungen. Die Verbform kann allerdings, wie die unter (aα) und (bα) zitierten Übersetzungen zeigen, auch als intransitives *Ni.* gedeutet werden ([10]). Die zuerst genannte Nominalgruppe vertritt in diesem Fall das Subjekt, und die zuletzt genannte Nominalgruppe ist in diesem Fall als *acc. materiae* zu bestimmen.

Auf der semantisch-syntaktischen Ebene läßt sich nicht entscheiden, ob die *Ni.*-Form וימלא intransitiv, transitiv-reflexiv oder passivisch zu deuten ist, da intransitive, transitiv-reflexive und passivische *Ni.*-Formen formal identisch sind. Auch das nominale Satzglied, das mit dem Prädikat in Genus und Numerus kongruiert, erlaubt es nicht, eine Entscheidung zu treffen; sind doch das Subjekt eines intransitiven *Ni.*-Prädikats, das Subjekt [*agens*] eines transitiv-reflexiven *Ni.*-Prädikats und das Subjekt [*patiens*] eines passivischen *Ni.*-Prädikats gleichfalls formal identisch, und können doch zumindest das Subjekt eines intransitiven *Ni.*-Satzes und das Subjekt eines passivischen *Ni.*-Satzes durch die *nota accusativi* markiert sein ([11]). Überdies sind auch der *acc. materiae* und der *acc. instrumentalis* formal gleich.

Die transitiv-reflexive Deutung der *Ni.*-Prädikate kann sofort ausgeschlossen werden; man müßte die Erde nämlich in diesem Fall nicht als personifizierte, sondern als kosmisch-mythische Größe verstanden haben, die über den *kābôd* JHWHs verfügen und sich selbst mit dem *kābôd* JHWHs füllen kann; daran aber ist nicht zu denken. H.-P. Müller unterlief

([10]) Vgl. ferner die in Anm. 9 unter (3) zitierte Übersetzung von SNIJDERS, "מָלֵא", 879. Es ist offenbar nur ein einziger *Ni.*-Satz mit intransitivem Prädikat überliefert, dessen Subjekt durch die *nota accusativi* eingeleitet ist: Dtn 20,8b; vgl. D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 1993) I, 445b-446a; unter den dort gesammelten Sätzen mit intransitivem Prädikat, deren Subjekte durch die *nota accusativi* eingeleitet sind, befindet sich bloß der intransitive *Ni.*-Satz Dtn 20,8b. MÜLLER, "Ergativelemente", 406 führt neben Dtn 20,8b auch 2 Sam 11,25aα_3 als intransitiven *Ni.*-Satz an, dessen Subjekt durch die *nota accusativi* markiert ist (vgl. ferner 408). Doch steht das intransitive Verb in 2 Sam 11,25aα_3 im *Qal*. Angemerkt sei noch: Nach Müller sind auch Ex 1,7b, Jes 6,4b (ibid., 405) und 2 Sam 11,27b (ibid., 405, 406) intransitive *Ni.*-Sätze (ohne Markierung des Subjekts). Doch steht in 2 Sam 11,27b (wie in 2 Sam 11,25aα_3) das intransitive Verb im *Qal*, und die Prädikate von Ex 1,7b und Jes 6,4b sind wohl im passivischen *Ni.* formuliert. Was Ex 1,7b angeht, widerspricht sich Müller sogar selbst, da er (ibid., 410) das את-Satzglied in Ex 1,7b nicht als *acc. materiae*, wie bei einer Deutung des Prädikats als intransitives *Ni.* zu erwarten wäre, sondern als *acc. instrumentalis* (= Agensangabe) bestimmt. Eine Agensangabe aber setzt voraus, dass Ex 1,7b ein passivischer *Ni.*-Satz ist.

([11]) (1) Intransitiver *Ni.*-Satz: nur Dtn 20,8b; s. oben Anm. 10. (2) 20 Passivische *Ni.*-Sätze: Gen 4,18aα; 17,5a; 17,14aα; 29,27bα; 46,20; Ex 21,28bα_2; 23,17 (אל ist durch את [= Sam. Pentateuch] zu ersetzen; vgl. 34,23); 25,28b; 34,23; Num 11,22b_1; 26,55a; 26,60; Dtn 12,22aα; 16,16aα; Jos 7,15a; 1 Sam 1,22bα_4; 2 Kön 18,30b; 2 Chr 31,10bβ (mit LXX; vgl. *BHS*); Est 2,13bα; Jer 38,23bβ (mit ein paar Mss, Tg [ית], LXX, Pesch; vgl. *BHS*); vgl. ferner die neun *Ni.*-Infinitivkonstruktionen mit את-Glied, die passivisch interpretiert werden müssen: Gen 21,5b.8bβ; Ex 34,24bβ; Lev 6,13aα; 14,48aβ; Num 7,10aβ.84aα.88bβ; Dtn 31,11aα. (Num 14,21b und Ps 72,19b sind nicht berücksichtigt.) (3) Wahrscheinlich konnte auch das Subjekt eines intransitiv-reflexiven und das Subjekt [*agens*] eines transitiv-reflexiven *Ni.*-Satzes durch die *nota accusativi* eingeleitet werden. Doch ist weder ein intransitiv-reflexiver noch ein transitiv-reflexiver *Ni.*-Satz überliefert, dessen Subjekt durch die *nota accusativi* markiert wäre. Da aber das Subjekt intransitiver und transitiver Verben, die im *Qal* formuliert sind, durch die *nota accusativi* eingeleitet sein kann (WALTKE – O'CONNOR, *Introduction*, § 10.3.2b; Stellenangaben bei CLINES, *Dictionary*, I, 445b-446a), ist zu vermuten, wenn auch nicht zu belegen, dass auch das Subjekt intransitiv- und transitiv-reflexiver Verben markiert werden konnte.

wahrscheinlich bloß ein Flüchtigkeitsfehler, da im Deutschen ein Passivsatz unter bestimmten Bedingungen durch einen Reflexivsatz ersetzt werden kann ([12]).

Was nun die intransitive und die passivische Interpretation angeht, so besteht m. E. die einzige Möglichkeit, eine relativ sichere Entscheidung zu treffen, darin, festzustellen, ob *Qal*-Sätze überliefert sind, in denen sich die Nominalgruppe כבוד־יהוה einem von transitivem מלא gebildeten Prädikat als Subjekt [*agens*] oder einem von intransitivem מלא gebildeten Prädikat als *acc. materiae* fügt. Im ersten Fall muß das direkte Objekt, im zweiten Fall muß das Subjekt durch eine Ortsangabe vertreten sein.

Das Ergebnis ist eindeutig: Es ist kein *Qal*-Satz überliefert, in dem sich die Nominalgruppe כבוד־יהוה einem von intransitivem מלא gebildeten Prädikat als *acc. materiae* fügte und in dem das Subjekt durch eine Ortsangabe vertreten wäre ([13]). Doch gibt es acht *Qal*-Sätze, in denen sich die Nominalgruppe כבוד־יהוה einem von transitivem מלא gebildeten Prädikat als Subjekt [*agens*] fügt; das direkte Objekt [*patiens*] ist jeweils durch eine Ortsangabe vertreten und fast immer durch die *nota accusativi* eingeleitet ([14]). Transformiert man diese acht *Qal*-Sätze ins passivische *Ni.*, so wird das direkte Objekt [*patiens*] (= Ortsangabe) zum Subjekt [*patiens*], und das Subjekt [*agens*] (= כבוד־יהוה) wird zur Agensangabe (= *acc. instrumentalis*). Der Vergleich der zwei *Ni.*-Sätze Num 14,21b und Ps 72,19b mit den acht *Qal*-Sätzen begünstigt die Annahme, dass die Prädikate von Num 14,21b und Ps 72,19b nicht im intransitiven, sondern im passivischen *Ni.* formuliert sind ([15]). Letzte Sicherheit ist wahrscheinlich nicht zu erlangen ([16]).

Glasergasse 15/8
1090 Wien
Österreich

Herbert MIGSCH

([12]) Im Deutschen kann ein Passivsatz durch einen Reflexivsatz ersetzt werden, wenn er keine Agensangabe enthält und sein unpersönliches Subjekt in einem Aktivsatz direktes Objekt ist; z. B. "Die Tür öffnet sich. → Man öffnet die Tür. → Die Tür wird geöffnet" (*Duden "Grammatik der deutschen Gegenwartssprache"* [Hrsg. G. DROSDOWSKI – G. AUGST] [Duden 4; Mannheim – Wien – Zürich [4]1984] § 304.6). Doch gerade diese Bedingungen erfüllen die von Müller im Reflexiv formulierten deutschsprachigen Übersetzungen nicht. In der eingesehenen Literatur habe ich sonst keine im Reflexiv formulierten Übersetzungen gefunden.

([13]) Dies bedeutet allerdings nicht, dass ein entsprechender *Qal*-Satz nicht hätte formuliert werden können. Ez 10,4bβ-γ kann m. E. zum Vergleich nicht herangezogen werden. Der Ort war nämlich nicht vom *kābôd* JHWHs, sondern vom Glanz des *kābôd* JHWHs voll, und der *kābôd* JHWHs und das, was von ihm ausgeht, können nicht gleichgesetzt werden — noch dazu, wo im Ez.-Buch der *kābôd* JHWHs so "etwas wie ein selbständiges Wesen ..., fast eine Hypostase Gottes [ist]: die Majestät Gottes repräsentiert Gott selbst" (C. WESTERMANN, "כבד *kbd* schwer sein", *THAT* I, 812). Man beachte die Divergenz zwischen V. 4b MT und LXX. MT: "[α]der Tempel *wurde* von der Wolke *erfüllt* [וימלא – ו-Präfixkonjugation-Langform, *Ni.*, 3 *pers. masc. sing.*], [β-γ]und der Vorhof *war voll* [מלאה – Suffixkonjugation, *Qal*, 3 *pers. masc. sing.*] vom Glanz der Herrlichkeit JHWHs". LXX: "[α]die Wolke *erfüllte* (ἐπλήσθεν) den Tempel, [β-γ]und der Vorhof *war* mit dem Glanz der Herrlichkeit des Herrn *erfüllt* (ἔπλήσθη)". Auf die Frage, ob die Divergenz auf den LXX-Übersetzer zurückgeht oder eine literarische Entwicklung (LXX-Vorlage: ältere Textstufe) reflektiert, kann hier nicht eingegangen werden.

([14]) Ex 40,34b.35b; 1 Kön 8,11b; 2 Chr 5,14b; 7,1b.2b; Ez 43,5b (ohne את); 44,4aβ.

SUMMARY

H.-P. Müller, in his article "Ergativelemente im akkadischen und althebräischen Verbalsystem", *Bib* 66 (1985) 401-410, takes the two nifal sentences from Num 14,21b and Ps 72,19b as reflexive. On the other hand, he identifies the nominal component parts of the sentences in his syntactic analysis as if they were passive nifal sentences (ibid., 401, 410). In the present article it can be shown that the predicates in Num 14,21b and Ps 72,19b are not reflexive, but that they have been formulated either as intransitive or as passive nifals. A final decision could not, however, be reached. H.-P. Müller made a slip in the way he formulated his translation.

([15]) (1) Nach J. LEVI, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch* (Wiesbaden 1987) 214, Anm. 1, sind Num 14,21b und Ps 72,19b unpersönliche Passivsätze mit direktem Objekt. Dagegen spricht allerdings, dass in jedem Satz eine Agensangabe vorhanden ist; s. H. MIGSCH, "Gibt es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt?", *BN* 102 (2000) 19. Hinter der Erklärung von Levi steht die Lehre der Grammatiker, dass es sich bei der Fügung "Passivisches Prädikat — את-Satzglied" um eine (unpersönliche) Passivkonstruktion mit direktem Objekt handelt, die im Sinne einer Aktivkonstruktion mit unbestimmtem persönlichem Subjekt (im Deutschen: "man") und direktem Objekt zu deuten ist; z. B. GK § 121a-b; P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Translated and Revised by T. Muraoka (SubBi 14.2; Roma 1991) II, § 128b; W. RICHTER, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*. B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie) (ATSAT 13; St. Ottilien 1980) 120-122; ferner z. B. RECHENMACHER, *Jungfrau*, 213; vgl. noch ZEWI, "Subjects", 173, 177-180. M. E. läßt sich die Lehre der Grammatiker nicht vertreten; das את-Satzglied ist entweder Subjekt [*patiens*] oder ergativisches *Patiens* (MIGSCH, "Bibelhebräisch", 17). (2) Nach JOÜON, *Grammar*, § 129c, Anm. 1, ist das את-Satzglied in Num 14,21b und Ps 72,19b wahrscheinlich Subjekt, während GK (§ 121e) vorschlägt, die *Ni.*-Form durch eine *Qal*-Form zu ersetzen. GK weist auf die aktivische Formulierung Num 14LXX,21b hin, notiert aber auch, dass Ps 71LXX,19b passivisch formuliert ist. Es begegnen auch im Aktiv formulierte Übersetzungen; z. B. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Das Alte Testament (Stuttgart u. a. [3]1985): "und die Herrlichkeit des Herrn die ganze Erde erfüllt" (Num 14,21b) und "Seine Herrlichkeit erfülle die ganze Erde" (Ps 72,19b). (3) Nach RICHTER, *Grundlagen*, 120, Anm. 330, — er wendet sich damit gegen A.M. WILSON, "The Particle אֵת in Hebrew", *Hebr.* 6 (1889-1890) 224 — ist das את-Satzglied in Num 14,21b kein Subjekt: "der Satzbau entspricht dem von *ML*ʾ-G [= *Qal* — H.M.] mit *ʾat*-Verbindung, vgl. Ez 10,4, wo beide [sc. מלא *Ni.* + את-Satzglied und מלא *Qal* + את-Satzglied — H.M.] aufeinander folgen". Doch ist in Ez 10,4bα die Agensangabe (*acc. instrumentalis*) durch die *nota accusativi* markiert, in Num 14,21b aber nicht, und in Ez 10,4bβ-γ ist das את-Satzglied ein *acc. materiae*.

([16]) Man vergleiche noch Jes 11,9bα (מלא *Qal* [intransitiv] + Nominalgruppe [*acc. materiae*]): "denn das Land wird voll Erkenntnis des HERRN sein" (*Revidierte Luther-Übersetzung* [1984]) und Hab 2,14a (מלא *Ni.* + Präpositionsverbindung [ל]): "Denn die Erde wird voll werden [intransitives *Ni.* — H.M.] von Erkenntnis der Ehre des HERRN" (*Revidierte Luther-Übersetzung* [1984]) — "Ja, das Land wird erfüllt sein ["passivisches" *Ni.* — H.M.] von der Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn" (*Einheitsübersetzung*). Ferner sei auf Jes 6,3b ("die Fülle [מלא – *masc. sing. st. constr.*] der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit") hingewiesen, da die Nominalgruppen כל־הארץ und כבודו bzw. כבוד יהוה in Verbindung mit der Wurzel מלא bloß in Num 14,21b (כבוד יהוה; מלא: Verbalform), Ps 72,19b (כבודו; מלא: Verbalform) und Jes 6,3b (כבודו; מלא: Nominalform) vorkommen. Zu dem Vorschlag, das Nomen מלא in Anlehnung an die Versionen (LXX: πλήρης, Vg: *plena*) durch die Verbform מָלְאָה oder מָלֵא zu ersetzen (z. B. *BHK*[3], nicht mehr *BHS*), vgl. R. WAGNER, *Textexegese als Strukturanalyse*. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1-11 (ATSAT 32; St. Ottilien 1989) 182, Anm. 98, die jedoch nicht auf den Korrekturvorschlag, sondern nur auf entsprechende Übersetzungen eingeht.

Sirach 40,18-27 as '*Ṭôb*-Spruch' ([1])

The term '*ṭôb*-Spruch' was first used by Walther Zimmerli to designate proverbs in which one thing is said to be 'better' than another through the construction *ṭôb* ... *min* ... ([2]). Because some analogous phrases appear in which the *ṭôb* is absent ([3]), the title was logically extended to designate these constructions. Most analyses of the poem in Sirach 40,18-27 and general treatments of *ṭôb* -Sprüche which mention this poem have considered the expressions in it 'better-than' proverbs similar to others which omit the adjective *ṭôb* ([4]). Unfortunately, such an interpretation does not elucidate these comparisons, but rather obscures their nuances.

Each comparison in this poem is constructed of two cola. In the first colon two synonymous, coordinate items are the subject of a finite verb (e.g., v. 18 begins: חיי יתר <ו>שכר ימתקו 'A life of plenty <and> (a life) of wages is sweet'). The second colon asserts the superiority of a third item over the initial two elements through the phrase משניהם, which is composed of the preposition *min*, the noun 'two' and the 3mp pronominal suffix (e.g., v. 18 has: משניהם מצא [שימה] 'But even more so, finding [treasure]'). The word on which the *min* depends is not present in this second colon. As just stated, most commentators treat these expressions as analogous to other comparative expressions in which the adjective *ṭôb* has been elided. Although there are instances in the Bible where the word on which *min* depends is absent and must be intuited from the context, there is no need to assert the elision of an adjective here ([5]). Rather, it is the verb which, through the convention of parallelism, has been gapped. In the deep structure of each proverb the preposition depends on the verb of each verse's first colon (i.e., in v. 18 the *min* depends on the verb מתק). Analogous syntactic structures can be observed throughout the Bible. Thus, 40,18 suggests that finding treasure is *sweeter* than a life of wages and plenty, not just generically *better*.

([1]) This study is based on research I completed for my unpublished dissertation, *Even unto a Spark*. An Analysis of the Parallelistic Structure in the Wisdom of Ben Sira 40:11–44:15 (University of Chicago 1999).

([2]) W. ZIMMERLI, "Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit", *ZAW* 51 (1933) 177-204.

([3]) See BDB, sub מן and B. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) 265.

([4]) G.E. BRYCE, "'Better'-Proverbs: An Historical and Structural Study", *Society of Biblical Literature*. One Hundred Eighth Annual Meeting. Book of Seminar Papers. 1-5 September 1972, Los Angeles (ed. L.C. MCGAUGHY) (SBL.SP 2; Missoula 1972) 352; J.G. SNAITH, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus, Son of Sirach* (CBC; Cambridge 1974) 200; G.S. OGDEN, "The 'Better'-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth", *JBL* 96 (1977) 493; P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York 1987) 471; R.E. MURPHY, "Proverbial Sayings/'Better'-Sayings in Sirach", *Treasures of Wisdom*. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom (FS. M. Gilbert; [eds. N. CALDUCH-BENAGES – J. VERMEYLEN] BETL 143; Leuven 1999) 31-40.

([5]) WALTKE – O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*, 265, have observed instances from the Hebrew Bible where the word on which the comparative preposition depends must be intuited from the context.

Not only are the tertiary items superior in the context of each verbal idea, they are also universally superior qualities or attributes, which often are unambiguously virtuous (6). Therefore, each comparison implicitly connects moral behavior with joy, security and success. By utilizing this form of expression, Ben Sira evokes concrete, tangible benefits of moral behavior, giving nuances to his proverbs that the more generic *ṭôb*-Spruch would not allow him to express. To take another example from the poem, in v. 26a-b piety is juxtaposed to 'wealth and power'. The superiority of piety, literally 'fear of God', is obvious and a simple statement to this effect, a typical *ṭôb*-Spruch, would almost be redundant. Instead, Ben Sira identifies a specific benefit of piety: It 'gladdens the heart' more than riches or authority.

The text, based on the Masada scroll and recostructed from the Genizah manuscripts, the Greek and Syriac versions, is presented below for convenience (7). Neither Yadin's original publication, nor Beentjes's recent publication offers a reconstruction of the entire text.

1. *Text and Translation of Sirach 40,18-27* (8)

40,18[Bm]	ומשניהם מצא [שימה]	חיי יתר <ו>שכר ימתקו
40,19[B]	ומשניהם מצ[א חכמה]	ילד ו[עיר יעמ]ידו שם
	ו[משניהם אשה נחשקת]	[שגר ונטע יפריצו] שאר
40,20[B G]	[ומשניהם אהבת דודים]	[יין ושכר יעליצו לב]
40,21[B]	[ומשניהם לשון ברה]	[חליל ונבל יעריבו שיר]
40,22[B G]	[ומשניהם צמחי שדה]	[יפי ותאר יחמידו עין]
40,23[B G S]	[ומשניהם אשה משכלת]	[אהב וחבר לעת ינהגו]
40,24[B Bm]	[ומשניהם צדקה מצלת]	[אח ועזר יושיעו עת צרה]
40,25[B G S]	[ומשניהם עצה טובה]	[זהב וכסף יעמידו רגל]

(6) They are virtuous in the context of Ben Sira's morality, as expressed elsewhere in his book.

(7) The Masada text is based on the photographs in the *editio princeps* (Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada* [Jerusalem 1965], the English portions of which are republished in *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965 Final Reports* [ed. J. AVIRAM et al.] [Jerusalem 1999] 151-225). For the text of the Masada scroll without reconstructions, as well as that of the Genizah manuscripts, one may consult P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTS 68; Leiden 1997). The reading of the Masada scroll is also based on Yadin's observations in his publication, those of J. STRUGNELL, "Notes and Queries on 'The Ben Sira Scroll from Masada'", *Eretz Israel* 9 (1969) 109-119; J.M. BAUMGARTEN, "Some Notes on the Ben Sira Scroll from Masada", *JQR* 58 (1968) 323-327; P.W. SKEHAN, [review of] *The Ben Sira Scroll from Masada* by Yigael Yadin, *JBL* 85 [1966] 260-262), J.T. MILIK, "Un Fragment mal placé dans l'édition du Siracide de Masada", *Bib* 47 (1966) 425-426, and now of E. QIMRON, "Notes on the Reading", *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965 Final Reports* (ed. S. TALMON) (Jerusalem 1999) 227-231. The Genizah readings are based in part on the facsimiles of these manuscripts published as *Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew* (ed. S. SCHECHTER) (Oxford 1901) in addition to the various commentaries on these manuscripts. The Greek is based on the edition of J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 12.2; Göttingen 1965). The Syriac can be found in P.A. DE LAGARDE, *Libri veteris testamenti apocryphi syriace* (Leipzig 1861).

(8) The verse numbers follow the numbering of Ziegler's edition of the Septuagint Ecclesiasticus. The letters following the verse numbers indicate from where the reconstructions are drawn (B = Genizah B-text, Bm = Genizah B-margin, G = Greek, S = Syriac). The order in which the letters appear is conventional and is not intended to indicate a hierarchy of importance.

40,26^B [חיל וכח יגילו לב] [ומ]שניהם [יראת אלהים]
[אין ביראת אדני מחסור] [ו]אין לבקש עמה משען
40,27^B [יראת אלהים כעדן ברכה] ועל כל כ[בו]ד חפתה

18 A life of plenty (9) <and> (a life) of wages is sweet,
but even more so (10), finding (11) [treasure (12)].
19 Child and [city insure] a legacy (lit. will establish a name),
but even more so, finding (13) [wisdom].
[Flocks and vineyards allow] a family (14) [to flourish],
[but even more so, a devoted wife.]
20 [Wine and strong drink bring joy to the heart (lit. cause the heart to rejoice),]
[but even more so, the love of friends.]
21 [Flute and harp sweeten the song,]
[but even more so, a pure tongue.]
22 [Beauty and (good) form delight the eye (15),]
[but even more so, the field's produce.]

(9) I read יֶתֶר rather than יֹתֵר. See the former's use in Job 22,20 and Ps 17,14.

(10) This same prepositional phrase appears repeatedly throughout the poem. Though the word is the same in the Hebrew, it actually has a different nuance in each bicolon depending on the verb, something noted by Rudolf SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt* (Berlin 1906) 376. The English translation 'but even more so' is the most concise way of representing the Hebrew while at the same time avoiding the misrepresentation of the phrase as a generic 'better than' proverb. If there were more stative verbs preceding this prepositional phrase, it might be more illustrative to use the comparative form of the English adjective. However, only the first verse contains a stative verb, and therefore, this option is only open for the translation of the first phrase. In sentences containing an active verb one might translate the prepositional phrase 'more effective than them' or on a more *ad hoc* basis depending on the verb. For instance, in the first bicolon of verse 40,19a-b, one might translate 'finding wisdom will establish a name more effectively than either (having) a child or (founding) a city'. In the interest of consistency and brevity, however, I have translated the phrase 'even more so'. For similar comparative expressions from the Hebrew Bible, see below.

(11) YADIN, *Ben Sira*, 15, reads מֹצֹא. STRUGNELL, "Notes and Queries", 112, suggests reading מצא to bring this in line with the orthography of the scroll, especially since these letters are significantly damaged.

(12) This reconstruction is based on the reading of the B-margin סימה in contrast to that of the B-text which contains the word אוצר. The same word appears later in the Masada scroll spelled with a *sin* in 41,14b, column III,16. Jastrow lists the spelling with a *sin* as a variant spelling of the Mishnaic word סימה. It is assumed that Ben Sira is using the word 'treasure' as a metaphor for wisdom, as noted by Di Lella (SKEHAN – DI LELLA, *Ben Sira* [1987] 472). It would be inconsistent with the theme of the poem and with Ben Sira's poetry in general if this bicolon were simply interpreted literally.

(13) Again, Yadin, *Ben Sira*, 15, reads מֹוצֹ[א] while STRUGNELL, "Notes and Queries", 112, suggests מצא. The letters are damaged and it is hard to perceive how a sure argument can be made for either position based on the photographs alone.

(14) The consonants שאר may either be vocalized as שְׁאָר or שְׁאֵר. The latter vocalization is preferred since the connotations of this word (or words) foreshadow the mention of אשה in the next colon. Vocalizing these consonants שְׁאָר 'remainder' would also suggest an association with the progeny of the family, though less explicitly. Such an association is apparent in Isa 14,22. A similar ambiguity pertains to שאר in Sir 41,21a.

(15) Most commentators reconstruct the verbal phrase [יח]מידו עין; and for the Greek χάριν and Syriac ܐܝܩܪܐ, most commentators agree with the reconstruction יפי. However, there is some disagreement over the reconstruction of the word that the Greek translates as κάλλος and the Syriac as ܫܘܦܪܐ. I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira* (BEHE.R 10.1; Paris 1898) I, 26, reconstructs חן, N. PETERS, *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg 1902), 182, suggests תאר as does M.Z. SEGAL, *Sefer Ben Sira haššalem* (Jerusalem 1953) 271, while

23 [Friend and neighbor (16) at (the proper) time (17) behave themselves (18),]
[but even more so, a prudent wife.]
24 [Brother and helper (19) proffer aid (20) (in) time(s) of distress,]
[but even more so, righteousness (21) (that) delivers.]
25 [Gold and silver set one on firm ground (lit.: make the foot stand) (22),]
[but even more so, good counsel (23).]
26 [Wealth and power gladden (24) the heart,]
[but even] more so, [the fear of God.]

SMEND, *Hebräisch und Deutsch*, 39, believes he sees the traces of a final *mem* and reconstructs, therefore, נעם. Recommending תאר over חן is the pattern, noted below, where the two elements of the first colon are of an ambiguous moral value. It is easier to see תאר as morally neutral than to understand חן in this way. In addition, it should be noted that PETERS, *Ecclesiasticus*, 182, cites other passages (42,12; 43,9.18) where Greek κάλλος translates Hebrew תאר.

(16) The Genizah manuscript contains the letters ח ינהגו, as read by PETERS, *Ecclesiasticus*, 182, or ע̇[ ] ל [ ] ינהגו, as read by SMEND, *Hebräisch und Deutsch*, 40. Most commentators reconstruct אוהב וחבר following the Greek's φίλος καὶ ἑταῖρος and the Syriac's ܪ̈ܚܡܐ ܘܚܒܪ̈ܐ.

(17) The phrase לעת is usually followed by some specifying noun (including infinitives construct) in the Hebrew Bible. Only twice does it occur alone, modifying a verb (Deut 32,35; Esth 4,14). In both instances there is a specific time implied, i.e., in neither case would the translation 'for a(n unspecified amount of) time' be appropriate. In addition, לעת is found twice elsewhere in Ben Sira, in 10,4, and 48,10, similarly where a specific time is implied.

(18) The G-stem verb ינהגו here seems to have a reflexive nuance: 'to conduct oneself', i.e., 'to behave'. A similar sense for this verb can be found in Sir 3,26 and Qoh 2,3, though in both passages it is accompanied by a prepositional complement (*beth*).

(19) Vocalization of the word עזר as עֵזֶר instead of the proposed עוֹזֵר of the commentators is suggested by the translations of the Greek and Syriac. The former word, עֵזֶר, can be understood either as 'support, assistance', hence the Greek βοήθεια 'support', or as 'one who helps', hence the Syriac ܡܥܕܪܢܐ 'helper', whereas the latter word, עוֹזֵר, simply means 'one who helps'.

(20) The Genizah text preserves, according to LÉVI, *L'Ecclésiastique*, 28, אח ו[ ]ת צ̇ר̇ה. He reconstructs אח ו[עוזר יצילו בע]ת צרה and is followed by PETERS, *Ecclesiasticus*, 393, who instead of בעת reconstructs לעת, a problematic reading since there is no mark of the *lamedh* (or *lamedhs*) in the manuscript above the lacuna. It is possible that the top of the *lamedh* (or *lamedhs*) has been effaced like the letters in the verses above this one. Still, if the verb יצילו were present in the Hebrew why would both the Greek and Syriac ignore it? SMEND, *Hebräisch und Deutsch*, 40, on the other hand, reconstructs אח וש[ותף גם בע]ת צרה, while SEGAL, *Sefer*, 271 *Sefer*, 271, reads אח [ועוזר בעת צ]רה. The spacing in the Genizah manuscript suggests perhaps more letters than are supplied in Smend's and Segal's reconstruction. In the absence of any other ideas, I suggest reconstructing the Genizah text אח ו[עזר יושיעו ע]ת צרה. This would fill the space reasonably well, would avoid the redundancy of יצילו and would supply a relatively good basis for a comparison, the word עת being an adverbial accusative, similar to how it is used in Jer 51,33. The unattractive feature of this reconstruction is that it does not make sense of the Greek and Syriac translations. I have considered the possibility that the text from which the Greek and Syriac worked contained אח ועוזר יש עת צרה, the final letters of the verb יושיעו having dropped out through haplography.

(21) While the B-text contains the reading צדק, the reading צדקה of the B-margin is preferred since this agrees in gender with the following participle.

(22) The Genizah manuscript contains the reading זהב וכס[ ]ל. Both Greek and Syriac agree essentially in translation.

(23) Again the Genizah text has suffered mutilation. All that is preserved is the first part of the word 'two'. The rest is based on the Syriac ܡܠܟܐ ܛܒܐ 'good counsel'.

(24) The Genizah manuscript contains the reading חיל וכח י̇[ ] לב. Reconstruction of the letters preceding the gap varies from commentator to commentator. Cowley and Neubauer

[Nothing is absent in the fear of the Lord,]
[and] one need not seek support outside of it (lit.: with it).
27 [The fear of God (is) like a blessed (25) Eden,]
its canopy (26) (is) above every g[lor]y.

Description of this poem's comparative expressions in the secondary literature is rather scarce. W. Baumgartner was the first to recognize the *ṭôb*-Spruch as a specific sub-genre of the proverb, though he did not use this term (27). Significantly, in his taxonomical appraisal of the different Sirach literary genres, he isolated 40,18-27 from the other examples of comparative expressions that employ *ṭôb* (28).

Glendon E. Bryce was the first to pay particular attention to the expressions in Sirach 40,18-27 in the context of the *ṭôb*-Spruch genre (29). He described the relation of the compared items as analogous to that in more typical *ṭôb*-Sprüche. He has been followed by John G. Snaith, Graham S. Ogden, Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, among others, all of whom describe the phrases here as 'better-than' proverbs (30). Most recently, Roland E. Murphy has made a study of Sirach's *ṭôb*-Sprüche. He also interprets the phrases of 40,18-26 as equivalent to similar expressions where the *ṭôb*-is present; he translates משניהם '(better) than both' (31). In addition, almost all English translations of this poem render the comparative expression 'better than ...'. What this implies is that Ben Sira is simply comparing two sets of items on the single plane of 'goodness'. In large part, commentators have adopted this view based on the preponderance of the more typical *ṭôb*-Sprüche. Observe, for instance, the following three examples:

טוב שפל־רוח את־עניים　　　מחלק שלל את־גאים
Humility with the meek is better
than dividing spoil with the proud (Prov 16,19);

read יגב[יהו] (*The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus* [eds. A.E. COWLEY – A. NEUBAUER][Oxford 1897] 6) while PETERS, *Ecclesiasticus*, 393, proposes יגדלו, SMEND, *Hebräisch und Deutsch*, 40, יגלל[ו], SEGAL, *Sefer*, 271, יג[ילו] and LÉVI, *L'Ecclésiastique*, 28, יגיל[ו]. Greek contains ἀνυψώσουσιν 'will raise up' while the Syriac contains ܢܪܝܡܘܢ. Both Peters and Lévi comment that the reading יגילו is certain but that the reconstruction יגדל is recommended by both Greek and Syriac.

(25) The word ברכה may be in the genitive as PETERS, *Ecclesiasticus*, 185, understands it: 'Die Gottesfurcht ist wie ein gesegnetes Eden' (ibid., 393). Or, alternatively, it may be the nominal predicate of the clause: 'fear of the Lord in Eden (is) blessed'. Peters' understanding follows the Greek translation. The Syriac translates with a passive participle.

(26) Although the vocalization of the consonants חפתה as the word 'canopy' in the identical passage from Isa 4,5 encourages this same vocalization here, the Greek and Syriac both translate this word with a verb. Greek translates ἐκάλυψεν αὐτόν 'it (glory) covered him', while the Syriac translates with ܡܫܬܒܚܐ 'it is glorified'. The word 'glory' in Isaiah refers to Mount Zion and 'its assemblies' though the same word here has less specific connotations.

(27) W. BAUMGARTNER, "Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach", *ZAW* 34 (1914) 165-198.

(28) He also isolated verse 22,15 which does not use the Greek equivalent to *ṭôb*.

(29) BRYCE, "'Better'-Proverbs", 343-354.

(30) SNAITH, *Ecclesiasticus*, 200; OGDEN, "The 'Better'-Proverb", *JBL* 96 (1977) 493; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 471.

(31) MURPHY, "Proverbial Sayings", 39.

כי טוב אמר־לך עלה הנה מהשפילך לפני נדים
For it is better that he say to you in front of a noble
'Come up here', than 'get down' (Prov 25,7);

טוב כעס משחק
Anger is better than laughter (Qoh 7,3) (32).

The syntax of each of these expressions is clear; the *min* modifies the predicate, *ṭôb*, in each example. As Ogden has observed, the instances from the Bible where the *ṭôb* is elided are almost all in the context of other *ṭôb*-Sprüche (33). See, for example, Qoh 4,2; 7,1; 9,17. In Sirach 40,18-27, however, the adjective does not appear once as a predicate, and it, therefore, seems unlikely that the *min* here modifies an elided *ṭôb*. As stated above, I believe it is more plausible that these *min* prepositions modify the verb of each verse. This is suggested by analogous structures from the Hebrew Bible. A syntax similar to the comparative expression in v. 18, in which the *min* carries a comparative connotation, modifying a finite, stative verb, is seen many times in the Bible. For instance, observe 1 Kgs 5,11:

ויחכם מכל־האדם
He (Solomon) was wiser than (any other) man.

Other examples are Gen 38,26; 41,40; 48,19; 2 Sam 1,23 (34). The only difference is that, in the Sirach poem, the *min* preposition stands in a separate clause from the verb on which it depends. This should be attributed to Ben Sira's poetic frame which requires the juxtaposition of two clauses of approximately equal length, and not to the elision of an implicit *ṭôb*. Certainly this is a unique structure, but it is only a poetic innovation on a syntactic structure known from the Bible. The comparison of the first verse might be put into a more prosaic syntax:

ימתק מכא שימה מחיי יתר ושצר
Finding treasure is sweeter than a life of wages or (a life of) plenty.

The other nine comparative expressions all include a dynamic, or fientive verb (35), once where it is a G-stem intransitive verb (v. 23), eight times where it is an H-stem transitive verb. An example from the Hebrew Bible in which the *min* depends on a transitive, dynamic H-stem verb is found in Ezek 5,6:

ותמר את־משפמי לרשעה מן־הגוים
ואת־חקותי מן־הארצות אשר סביבותיה
She (Jerusalem) has wickedly rebelled against my judgments even more than the nations, against my statutes even more than the lands around you'.

(32) Other examples include Prov 21,9.19; 25,24; 27,5.

(33) OGDEN, "The 'Better'-Proverb", *JBL* 96 (1977) 493. He writes: 'A major factor in this kind of abbreviation of the basic form then must be attributable to the proximity of other forms and their influence'.

(34) As cited from WALTKE – O'CONNOR, *Hebrew Syntax*, 265.

(35) Traditionally these are called 'active' verbs. For the terms fientive and dynamic, see WALTKE – O'CONNOR, *Hebrew Syntax*, 348-349.

Examples of comparisons with transitive, dynamic G-stem verbs are also found:

ויתעם מנשה לעשות את־הרע מן־הגוים

Manasseh misled them into doing more evil than the nations (2 Kgs 21,9)([36]).

Thus, the comparison of v. 21 could be rendered into a more prosaic syntax:

יעריב לשן ברה את־השיר מחליל ונבל

A pure tongue sweetens the song more than flute or harp.

Other instances are found where the *min* preposition modifies a dynamic verb that is intransitive:

ישבו והשחיתו מאבותם

They (the Israelites) regressed and sinned worse than their fathers (Judg 2,19);

ותשחתי מהן בכל־דרכיך

'You (Jerusalem) acted more corruptly than they (had) in all your ways' (Ezek 16,47) ([37]).

In an analogous fashion, v. 23, therefore, could be rendered:

תנהג אשה משכלת לעת מאהב וחבר

A prudent wife behaves herself at the proper time(s) more than friend or neighbor.

In the biblical expressions the compared items always share a perceptible semantic link in that they each behave in a like manner. For instance, in Ezek 16,27 the nations and Jerusalem are similar in 'acting corruptly'. An analogous semantic link is observable between the compared items in the Sirach expressions. In 40,20 alcohol and 'the love of friends' are similar in that they can both 'bring joy to the heart'; in 40,21 'flute and harp' are related to 'a pure tongue' in that they all can 'sweeten the song'. The elements of the Sirach proverbs, however, in contrast to those of the biblical expressions, are otherwise dissimilar. The verbs provide a common denominator to the compared elements without which the expressions would seem more abstract or even non-sensical. This kind of semantic dissimilarity is not as frequent in the more typical *ṭôb*-Sprüche; in these biblical expressions, a strong semantic bond usually exists between compared items. In the three biblical *ṭôb*-Sprüche listed above, Prov 16,19 contains the pair 'meek' and 'proud'; Prov 25,7 contains another antonymic match: 'get up' and 'get down'; and Qoh 7,3 contains yet another antonymic pair: 'laughing' and 'anger' ([38]). The fact that all the items in each Sirach expression share the common denominator of a verbal idea, but are otherwise semantically distinct, suggests that Ben Sira is comparing the worth

([36]) See also 2 Chr 33,9.

([37]) See also Ezek 23,11.

([38]) Similarly, קלה is matched with כבד (Prov 12,9), צדקה with משפט (Prov 16,8), גלה with סתר (Prov 27,5) and so on. Even where the association between lexemes is not that strong, there is some semantic link. For instance, in Prov 17,1 שלוה is opposite to ריב and in Prov 21,9 גג is a part of the בית.

of items in the specific context of these ideas. This, in turn, bolsters the proposal that the *min* depends in each case on the respective verb.

In addition to asserting the supremacy of the tertiary element over the preceding items in the context of a single verbal idea, each comparison also carries an implicit moral evaluation; each final element is morally superior to the preceding elements. While it is true, as Bryce has observed, that all the items in this Sirach poem are of some worth, the items at the head of each comparison are of an ambiguous worth, that is, they can be positive or negative, depending on how they are manifested (39). In contrast, the tertiary elements can only have a positive manifestation.

The worth of the terms can be deduced from other passages in Ben Sira. For instance, the value of wealth depends on how it is acquired.

טוב העושר אם אין עון
Wealth is good if it is without guilt (13,24) (40).

רודף חרוץ לא ינקה ואוהב מחיר בו ישגה
The one pursuing gold will not be innocent;
and the one loving a reward will be led astray by it (31,5) (41).

Similarly, the value of children depends on how they turn out:

κρείσσων γαρ ... ἀποθανεῖν ἄτεκνον ἢ ἔχειν τέκνα ἀσεβῆ.
For, (it is) better ... to die childless than to have godless children (16,3d)(42);

Ἐννέα ὑπονοήματα ἐμακάρισα ἐν καρδιᾳ
καὶ τὸ δέκατον ἐρῶ ἐπὶ γλώσσης
ἄνθρωπος εὐφραινόμενος ἐπὶ τέκνοις

Nine things I pronounce blessed in (my) heart,
and a tenth I will speak with (my) tongue:
a man who finds enjoyment with (his) children (25,7).

In 31,22-31, Ben Sira recognizes wine as 'life to humans' and at the same time warns against its dangers: 'Wine is a snare for a fool'. Similarly, friends, associates and helpers can serve a positive role or a negative one, depending on their behavior (43).

The intrinsic worth of the tertiary elements is clearest when they are or include a term like 'wisdom', 'righteousness' or 'fear of the Lord'. In other instances the implicit virtue of these elements is indicated through complements like 'pure', 'good' and 'prudent'. The moral worth of these tertiary items is intrinsic to these complements; by describing a 'wife' as 'prudent' Ben Sira is

(39) BRYCE, "'Better'-Proverbs", 352.

(40) See also 31,8-11.

(41) See also 5,1; 13,4; 28,10; 30,14-16 and 31,1-2.6-7.

(42) See also 7,23 and 41,5-13, the latter which seems to argue that it is better to establish a name through one's own integrity than through children. For a similar sentiment see Isa 56,5. The poem on daughters (42,9-14) expresses another negative aspect to having children.

(43) Ben Sira states in the Hebrew to 6,14 that 'A trusted friend is a strong friend; / the one who finds him, finds riches'. On the other hand, Ben Sira warns in the preceding colon: 'be on your guard with your friends'. Ben Sira advocates freeing a wise servant in 7,21 but in 33,27 recommends the yoke for the idle or rebellious one.

explicitly qualifying her as a moral and virtuous asset. Similarly, by qualifying a tongue as 'pure', Ben Sira hints at the moral dimension to this final element. Although the value of a 'pure tongue' might on the surface seem to be simply an aesthetic evaluation, it does not make sense as such in this context [44]. Are we really to assume that the verse is asserting Ben Sira's preference for the human voice over string and wind instruments? Such an assertion would stand out in the context of wisdom, love and righteousness. In fact, it makes much more sense to interpret this whole verse metaphorically, as must be done in the first verse where 'treasure' is a metaphor for wisdom. Verse 21, then, suggests that truthful speech (i.e., a 'pure tongue') is more valuable than frivolous music or, perhaps, chatter [45]. Of those tertiary elements not yet mentioned, the 'devoted wife' of v. 19c-d seems explicitly positive since Ben Sira is at pains elsewhere to describe the perfidy of women. Similarly, the moral worth of the 'love of friends' in v. 20 can be deduced from other passages in both Sirach and the Bible [46]. In only one instance does the final element not carry the sense of implicit virtue: 'The field's produce' in v. 22 cannot be so construed because in v. 19c-d 'flocks and vineyards' are the initial terms.

Cumulatively, the consistent moral value of each tertiary element reveals a moral dimension underlying the entire poem, something punctuated at the end by the phrase 'fear of the Lord'. Through the structure of these comparisons Ben Sira implicitly connects moral behavior with a joyous, secure and profitable life. The emphasis on the tangible benefit of the tertiary element is a nuance that typical *ṭôb*-Sprüche cannot express. For example, v. 19a-b states that wisdom 'insures a legacy' more effectively than having a child or founding a city. A more typical *ṭôb*-Spruch comparing the same terms would assert the superiority of wisdom over having children and founding a city, but would not accent the superior efficacy of wisdom in conferring a legacy. Therefore, although the comparisons of Sirach 40,18-27 are labeled by some *ṭôb*-Sprüche, they evoke nuances which typical *ṭôb*-Sprüche cannot express.

626 Leonard St., 3
Brooklyn, NY 11222

Eric D. REYMOND

SUMMARY

Although the series of comparisons that make up Sirach 40,18-27 are often characterized as 'better-than' proverbs or *ṭôb*-Sprüche, they do not convey a generic idea of degree, but rather express the superiority of items in the specific context of verbs' semantic fields. This construction emphasizes the tangible benefit of the 'superior' elements, a nuance that the more typical *ṭôb*-Sprüche would not express. In addition, Ben Sira describes each superior item as unambiguously virtuous, implying a connection between righteous behavior and a joyous, satisfying and successful life.

(44) BRYCE, "'Better'-Proverbs", 352, refers to this verse when writing of the wise man's interest in aesthetics.

(45) The word 'tongue' is frequently used in reference to speech and language in the Bible.

(46) We may assume in this phrase that Ben Sira means the true affection of trusting friends. See Sir 6,14, cited above and Prov 15,17.

Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum.
Zur Bedeutung von אֲגֻדָּתוֹ in Am 9,6

Die Bedeutung von אגדה ist nicht ganz klar und muß mehr aus dem Kontext als aus den anderen innerbiblischen Belegstellen — es sind nur drei (1) — erschlossen werden.

1. *Philologische Vorüberlegungen*

Die Wurzel אגד, die sowohl das Hebräische (mhebr.) und Phönizische (2) als auch das (späte) Aramäische (3) kennen, heißt immer dasselbe: binden, zusammenbinden, verbinden. Im Phönizischen ist sie in verbalem Gebrauch durch eine Infinitivform belegt (4) und wird auch dort mit "zusammenbinden" (5) übersetzt.

Aus der akkadischen Form *agittû* (*agiddû*) läßt sich aufgrund der knappen Belege zu wenig erschließen, um durchschlagende Erkenntnisse für unser Übersetzungsproblem zu gewinnen. Es scheint eine aus dem medizinischen Bereich stammende Grundbedeutung "Kopfbinde" (6) vorzuliegen. In der Synonymenliste Malku VI,143 erscheint *agittû* als Entsprechung zu *ṣimdu*, was "Binde", "Zugtiergespann", "Ziegelwerk", "architektonische Struktur" heißen kann (7).

2. *Alte und neue Übersetzungen*

Schon in der Antike scheint man nicht mehr ganz verstanden zu haben, was der Terminus meint. Targum Jonathan gibt אגדה durch כנשתיה wieder und meint damit die Versammlung, auch die liturgische Versammlung in der Synagoge. Diese Übersetzung ist der Grundbedeutung der Wurzel אגד —

(1) In Ex 12,22 bezieht sich der Begriff auf ein Bündel von Ysopzweigen zum Zwecke der Blutbesprengung. In 2 Sam 2,25 wird אגדה offensichtlich verwendet, um die Verbindung von waffenfähigen Leuten in militärischem Kontext auszudrücken. In Jes 58,6 bezeichnet das Wort die Verbindung, den Knoten mit einem fesselnden Joch.

(2) אגד* mittelhebräisch und phönizisch: zusammenbinden. Vgl GD[18] 1 (1987) 11.

(3) אגד hebr. und aram. binden; אגד, איגד das Binden, Zusammenbinden; אגוד das Binden, das Gebund und אגודה Bund, Bündel. Vgl. J. LEVI, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Leipzig 1876) I, 18-19.

(4) Vgl. R.S. TOMBACK, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages* (SBLDS 32; Missoula 1978) 3.

(5) Vgl. W. RÖLLIG, "Eine neue phönizische Inschrift aus Byblos", *NESE 2* (1974) 1-15, 11.

(6) CAD I, 151: *agittû* (*agiddû*) a headgear, bandage. AHw 1, 16: *agittû* (*agiddû*) Kopfbinde.

(7) Vgl. CAD XVI, 196-197: *ṣimdu* A: bandage, team of draft animals, brickwork, architectural arrangement; AHw III, 1102: *ṣimdu* I: Band, Zugtiergespann, etwa Bauverklammerung, Ordnung(splanung). Die semantische Gleichsetzung von *agittû* und *ṣimdu* könnte eventuell ein Hinweis darauf sein, daß unter אגדה der Unterbau eines Gebäudes zu verstehen ist. Vgl. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24A; New York 1989) 846.

"verbinden" immer noch relativ nahe. Wir können beim Targum davon ausgehen, daß es sowohl paränetisch-moralische, damit zusammenhängend aber auch eschatologische Motive waren, die die Wahl dieser Übersetzung veranlaßten.

Die Übersetzung der Peschitta mit ܡܘܠܟܢܗ ([8]) — "seine Verheißung" ([9]) — impliziert wohl soteriologisches, weniger jedoch ausdrücklich schöpferisches Handeln Gottes. In die gleiche Richtung tendiert auch die LXX, wenn sie אגדה mit ἐπαγγελία ([10]) überträgt. Es scheint jedenfalls die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in Vergessenheit geraten zu sein; dadurch tat sich aber ein breiterer Interpretations- und Deutungsspielraum auf. Bemerkenswert ist der (sachlich freilich problematische) Versuch einer wörtlichen Wiedergabe in der Vulgata mit "fasciculus".

In der Lutherbibel (Revision von 1984) ist אגדה mit "Palast" übersetzt, in der revidierten Elberfelder Bibel und in der Einheitsübersetzung mit "Gewölbe" ([11]). Auch in der modernen Lexikographie ([12]) und Kommentarliteratur ([13]) ist die Wiedergabe mit "Gewölbe" vorherrschend. Singulär ist die Übersetzung "Bollwerk", die C. Houtman gibt ([14]). S. Paas deutet אגדה vor dem Hintergrund der ägyptischen Thronarchitektur als die auf der Erde festgemachte kosmische Säule, auf der der Himmel ruht ([15]).

([8]) *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem* Pars III/4: Dodekapropheton – Daniel-Bel-Draco (Leiden 1980).

([9]) So R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus* (Oxford 1901) II, 2141.

([10]) J. ZIEGLER, *Duodecim Prophetae* (Septuaginta 13; Göttingen ^{2}1967).

([11]) Die King-James-Version hat — wohl in Anlehnung an 2 Sam 2,25 — "troop".

([12]) KBL^3 I, 10: "vaults of the heavens"; GD^{18} 1 (1987) 11: Gewölbe; L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid 1994) 30: bóveda: Gewölbe.

([13]) Vgl. z. B. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton*. II: Joel, Amos. (BKAT 14/2; Neukirchen-Vluyn 1969) 385: "Gewölbe" als Pendant zu "Hochgemach"; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995) 123: "Gewölbe" als Pendant zu "Obergeschoß"; J.A. SOGGIN, *Il profeta Amos* (StBi 61; Brescia 1982) 157: "volta" als Pendant zu "dimora" (Aufenthaltsort, Wohnung); P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos* (Paris 1994) 345: "voûte" als Pendant zu "escalier"; J. NIEHAUS, "Amos", *The Minor Prophets*. An Exegetical and Expository Commentary (ed. T.E. MCCOMISKEY) (Grand Rapids 1992) I, 315-494, 482 und 484: vault.

([14]) C. HOUTMAN, *Der Himmel im Alten Testament*. Israels Weltbild und Weltanschauung (OTS 30; Leiden 1993) 234-235: "Durch die Verwendung von אגדה will der Autor bestimmte Kennzeichen des Himmels beleuchten und sein Erstaunen zum Ausdruck bringen, daß der Himmel fest und solide ist und bleibt und scheinbar wie durch eine zusammenbindende Kraft zusammengehalten wird. [...] Die Bedeutung, die es anderswo im AT besitzt, spricht dafür, daß dieses Wort den Himmel als eine feste, kompakte, undurchdringliche Masse charakterisieren will, und da in V. 6a von Zimmern im Himmel ... die Rede ist, halten wir die Übersetzung ‚Bollwerk' in Bezug auf אגדה sinnvoll. [...] Soviel kann gesagt werden, daß אגדה aufgrund der mit diesem Wort verbundenen Nuancen eine gute Charakterisierung des Wolkenhimmels ist: Der Wolkenhimmel, der spröde zu sein scheint und aus vielen losen Einheiten (den Wolken) aufgebaut ist, wird nichtsdestoweniger auf geheimnisvolle Weise zusammengehalten. [...] Jahwe ist so mächtig, daß er aus Wolken sein Bollwerk aufbauen kann. Sie sind gewissermaßen die Fundamente und die Bausteine der Festung JHWH's. Gegenüber der Unantastbarkeit und Unerschütterlichkeit des Himmels steht in Am. 9.5f. die Verletzlichkeit und Unbeständigkeit der Erde: JHWH, der sich, beschützt durch sein himmlisches Bollwerk (V. 6ab), unberührbar und hoch erhaben über der Erde befindet, demonstriert seine vernichtende Kraft auf Erden (V.5,6cd)".

([15]) S. PAAS, "'He Who Builds His Stairs into Heaven ...' (Amos 9:6a)", *UF* 25 (1993) 319-325.

3. אגדה *als Verbindung zwischen Himmel und Erde*

Wir gehen davon aus, daß die textliche Einheit Am 9,1-6 durch die Motive der Zerstörung des irdischen (V. 1) und der Gründung des himmlischen Heiligtums (V. 6) gerahmt wird. Sowohl bei der Zerstörung des irdischen wie bei der Gründung des himmlischen Heiligtums ist Gott Subjekt. Auffällig ist die Reihe der Entsprechungen und Beziehungen, die die Einheit prägen. Die Gottesrede initiiert eine vertikale Bewegung: Die (nicht geschilderte) Ausführung des Imperativs "Schlag auf das Säulenkapitell!" hat das "Beben der Schwellen" zur Folge, was auf die Zerstörung des Heiligtums hinausläuft. Die Zerstörung hat menschheitlich-kosmische Konsequenzen: Ihr entspricht der vernichtende Zugriff JHWHs innerhalb der entferntesten nur denkbaren Wirklichkeiten (Scheol — Himmel: die Eschata [V. 2]), dann zwischen den Gegenpolen der sichtbaren Welt (Karmelgipfel als höchster Ort — Meeresgrund als tiefster: der Kosmos [V. 3]) und schließlich in der nächstliegenden, weil unmittelbar geschichtlich wirklichen Situation, dem Zug in die Gefangenschaft, bei dem das Schwert auf Gottes Befehl hin tötend um sich greift, um auch noch den letzten Rest auszulöschen (V. 4a). Dieser senkrechten Bewegung mit ihren katastrophalen Auswirkungen in VV. 1-4 entspricht dann auch der Inhalt der hymnischen Prädikationen — auch die Person des Handelnden ist identisch: Gott — in VV. 5-6:

> Und der Herr JHWH der Heerscharen,
>
> (a) der Rührende an die Erde,
> daß sie schmilzt — und es trauern alle Wohnenden auf ihr, und sie hebt sich wie der Nil gänzlich und sie senkt sich wie der Nil von Ägypten (V. 5);
>
> (b) der Bauende in den Himmel seine Stufen (מעלותיו) — und seine Verbindung (אגדתו), auf der Erde gründet er sie;
>
> (c) der Rufende nach den Wassern des Meeres,
> daß er sie ausschütte über die Oberfläche der Erde:
>
> JHWH sein Name (V. 6).

Mit drei Partizipien wird JHWH in diesem hymnischen Bekenntnis prädiziert. In seinen inhaltlichen Aussagen hat der Text die — auch sprachlich markierte — Struktur: Gottesname – Unheilstun Gottes (a) – Heilstun Gottes (b) – Unheilstun Gottes (c) – Gottesname.

Daß die erste Prädikation (a) mit dem Partizip הנגע Zerstörung zur Sprache bringt, ist auf den ersten Blick klar: Die bloße Berührung der Erde durch Gott bringt sie ins Wanken und läßt alle Erdbewohner trauern. Das die Frage von Am 8,8 aufgreifende Bild vom Sich-Erheben und Niedersinken der Erde wie der Nil nimmt die vertikale Dynamik von V. 1 auf. Die Erde, die Gott bei der Schöpfung fest gegründet hat, gerät außer Fugen: Gottes Schöpfungswerk ist in akuter Gefahr.

Auch die dritte Prädikation (c) spricht nicht vom segenspendenden Regen, den Gott der Erde gewährt, sondern im Gegenteil von der Inversion der Schöpfung. Während Gott durch die Scheidung von Wasser und Festland die Erde zum Lebensraum für Tiere und Menschen gebildet (Gen 1,9-10) und die Wasser, in derer zerstörerischer Macht die Bedrohung durch das Urchaos in

die Schöpfung hineinragt, durch ihre Sammlung an einem Ort — dem Meer — unschädlich gemacht hat, läßt er nach Am 9,6 die Chaoswasser wieder über die Oberfläche der Erde hereinbrechen: die Scheidung von Festland und Wasser wird rückgängig gemacht. Es besteht eine auffällige motivliche Entsprechung zwischen V. 6 und der gegenläufigen Aussage in Ps 104,6-9. Auch nach Ps 104,7 hören die Chaoswasser auf die Stimme Gottes, hier um sich vom Festland zurückzuziehen, damit sie ihre chaotische Mächtigkeit verlieren (Ps 104,7). Sie erheben sich die Berge hinauf und fließen die Täler hinab an den ihnen von Gott "gegründeten" Ort (Ps 104,8). Aber während sie nach Ps 104,9 die ihnen von Gott festgesetzte Grenze nie wieder überschreiten dürfen, geschieht nach Am 9,6 eben dies: durch die von Gott "gerufenen" und auf die ganze Oberfläche der Erde ausgegossenen Meereswasser vermischen sich Wasser und Festland; das Urchaos bricht wieder ein. Auch diese dritte Prädikation läßt in ihrer Bildhaftigkeit eine vertikale Bewegung erkennen: Die von Gott gerufenen Wasser steigen hinauf zum Himmel, von wo Gott sie wieder ausschüttet hinunter auf die Erde.

Zwischen diesen beiden, von Gott ausgehendes Unheil ansagenden Prädikationen steht nun die zweite, die schon sprachlich von den sie umgebenden abgehoben ist. Während in der ersten und dritten Prädikation das Partizip jeweils von einem mit konsekutivem Waw angeschlossenen Imperfekt gefolgt wird, das die Auswirkung des "Anrührens" bzw. des "Rufens" der Winde durch Gott aussagt, ist die mittlere Prädikation in einem chiastisch gebauten Parallelismus formuliert, wobei dem Partizip im zweiten Glied ein finites Verbum im Perfekt (יסד) entspricht. Gott ist der "Bauende" und der "Gründende". Inhaltlich liegt auch hier eine Entsprechung zum Anfang vor: Was Gott baut bzw. gründet, ist — in Korrespondenz zum zerstörten und damit unzugänglich gewordenen ([16]) Heiligtum — das himmlische Heiligtum.

Das Heiligtum (das in Am 9,1-6 namenlos bleibt, also wohl für die Wirklichkeit des Tempels überhaupt steht) ist der Garant für den Bestand der Welt. Der JHWH-Königspsalm Ps 93 sagt zuversichtlich von der Welt aus, daß sie "nicht wanken" wird und "fest steht" (V. 1). Begründet ist dies durch die Tatsache, daß Gottes Thron "fest steht" (V. 2). Und Gottes Thron ist eine himmlische Realität, die in das Heiligtum hineinragt (vgl. V. 5): Gott wohnt sowohl im Himmel wie im Heiligtum, das als ausgesonderter Ort, ja als imago mundi mit Gottes himmlischem Heiligtum identisch ist ([17]). Das Heiligtum ist die kosmische Verbindungsachse, der Bereich, wo die Grenzen von Himmel und Erde aufgehoben sind durch die herrscherliche Präsenz Gottes. Es ist dies als der symbolische Ort der Gegenwart dessen, der die Erde fest und unerschütterlich "begründet" (יסד) hat (Ps 24,2; 78,69: יסדה לעולם; 89,12; 102,26; 104,5). Ps 104,5 folgert daraus, daß sie "nicht wanken wird in alle Ewigkeit" (בל־תמוט עולם ועד) ([18]). Am 9,1-6 liefert dazu die Gegenaussage: Der

([16]) Vgl dazu J. JEREMIAS, "Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9,1-4)", DERS., *Hosea und Amos*. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (FAT 13; Tübingen 1996) 244-256.

([17]) Vgl. zu diesem Thema immer noch M. METZGER, "Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes", *UF* 2 (1970) 139-159.

([18]) Zum "Wanken der Erde" und den verschiedenen Aussagen darüber in den Psalmen vgl. den vorzüglichen Überblick bei J. JEREMIAS, "Die Erde ‚wankt'", *"Ihr Völker alle,*

die Erde gegründet hat, bringt sie zum Zerschmelzen (V. 5); die Ursache dafür ist die Zerstörung des Heiligtums durch Gott selbst.

Im Unterschied zu V. 1, wo Gott die Zerstörung des Heiligtums durch ihn selbst kundtut, wird Gott in V. 6 als der das himmlische Heiligtum "Erbauende" prädiziert. Ist in V. 1 das irdische Heiligtum, das durch die anschließende Zerstörung (mit all ihren kosmischen Folgen, VV. 2-4) unzugänglich geworden ist, also seine Funktion als Verbindung von Erde und Himmel endgültig verloren hat, durch den Altar, auf (oder über) dem Gott steht, das Säulenkapitell und die Schwellen — also durch den Ort der größtmöglichen Präsenz Gottes und den Eingangsbereich, damit den Übergang von der Erde zum Himmel — sprachlich repräsentiert, stehen für das von Gott erbaute himmlische Heiligtum in V. 6 die מעלות und die אגדה. Was ist damit gemeint? Die Formulierung des Verses als synonymer Parallelismus legt nahe, daß אגדה in semantischer Entsprechung zu מעלות steht, daß beide Begriffe auf die Zusammengehörigkeit von Himmel und Erde abzielen. Unter מעלות hat man, gerade im Zusammenhang des Heiligtums, Stufen zu verstehen(19). Die Stufen zum Heiligtum, die Stufen zum Thron, die Stufen zum Altar sind die Verbindung nach oben, zum Himmel. Das neue Heiligtum, das Ezechiel gezeigt wird (Ez 40-43), hat vor allen Toren Stufen: über Stufen gelangt man in den äußeren Vorhof (Ez 40,6.22.26), wieder über Stufen in den inneren Vorhof (Ez 40,31.34.37), schließlich muß man noch einmal über Stufen zum Altar hinaufsteigen (Ez 43,17). Das Heiligtum, das auf einem "sehr hohen Berg" (Ez 40,2) liegt, weist architektonisch durch diese Stufen nach oben, von der Erde in den Himmel. Die von Gott erbauten מעלות sind die Stufen des himmlischen Heiligtums, die *pars pro toto* für das Heiligtum insgesamt stehen. Wenn also die Stufen der Verbindung zwischen Erde und Himmel dienen, dann kann es kaum zutreffen, daß die אגדה etwas ist, was sich trennend zwischen Erde und Himmel schiebt, etwa ein "Bollwerk"(20) oder das Gewölbe, wie üblicherweise übersetzt wird, sondern, wie es sich vom Wort her ja durchaus nahe legt, einfach die — Verbindung. Die אגדה ist dasselbe wie die מעלות, nur daß letztere konkret einen architektonischen Bestandteil des himmlischen Heiligtums bedeuten, erstere dessen Funktion: Die von Gott erbauten Stufen dienen der Verbindung zwischen Erde und Himmel, die infolge der Zerstörung des irdischen Heiligtums durch Gott abgerissen ist. Gott baut seine Stufen "in den Himmel" (בַּשָּׁמַיִם vgl. Gen 11,4: die Menschen bauen einen Turm בשמים — "in den Himmel"); ihr Fundament gründet (יסד) er "auf der Erde". Damit hat die Erde wieder festen Bestand, ist sie vor dem "Wanken" und "Zerschmelzen" bewahrt.

Die Aussage von Gott, dem Erbauer des himmlischen Heiligtums, steht an zentraler Stelle im hymnischen Bekenntnis Am 9,5-6: Eingeschlossen in die Aussagen von der zerstörerischen Auswirkung des Handelns Gottes, das 9,1-4 in der Gottesrede zur Sprache und zum Vollzug gekommen ist, steht das

---

klatscht in die Hände!" (FS. E. Gerstenberger [Hrsg. R. KESSLER u. a.] Exegese in unserer Zeit 3; Münster 1997) 166-180.

(19) Die Konjektur עליות (Obergemächer), entsprechend Ps 104,3, hat keinerlei Grundlage. So auch K. KOCH, "Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches", *ZAW* 86 (1974) 504-537, 526.

(20) S. o. Anm. 14.

Bekenntnis zu dem Gott, der — gerade in seinem Gerichtshandeln, darunter verborgen — dennoch die Verbindung zwischen Himmel und Erde schafft. In der Anerkennung des alles zerstörenden, ja die Schöpfung aufhebenden Gerichts, das die Anerkennung der eigenen Schuld als Ursache dieses Gotteshandelns impliziert, ist die Verheißung einer anderen Verbindung eingeschlossen — auch literarisch: eingeschlossen —, als sie das irdische Heiligtum, das durch die Zerstörung unzugänglich geworden ist, bieten konnte. Wie diese Verbindung — diese אגדה — konkret aussieht, bleibt offen.

Eine starke Stütze für die hier vorgetragene Deutung von אגדה als "Verbindung" bietet die Erzählung von der Jakobsleiter Gen 28,12-13. Gen 28,13 ist eine der wenigen Referenzstellen für die Wendung נצב על in Am 9,1. Auch hier ist es eine Verbindung (סלם) zwischen Erde und Himmel: Sie steht auf der Erde (מצב ארצה), und ihre Spitze (ראשׁ) reicht zugleich an den Himmel (מגיע השׁמימה) ([21]). Auf (bzw. über) der Leiter steht JHWH. Diese Erscheinung JHWHs führt zum Bau des Altars zu Betel (Gen 35,1-15) ([22]). Der am Ort der Gotteserscheinung errichtete Altar übernimmt die Funktion der Leiter: die Verbindung zwischen Erde und Himmel zu gewährleisten.

Reinhard MESSNER
Institut für Historische Theologie
Karl Rahner Platz 1
A-6020 Innsbruck

Martin LANG
Riedl 16
A-6173 Oberperfuß

SUMMARY

The context and the homogeneity of the passage at Am 9,1-6, whose theological assumption is that Heaven and Earth belong together and that the earthly sanctuary is a reflection of the heavenly reality, allow one to assume that אגדה is the connection between heaven and earth founded and established by God. That it refers to a connection between the heavenly sphere and the world and to mediation and communication, embodied by the altar, is also shown by the Jacob tradition and by the standing of the sanctuary at Bethel (Gen 28, but also 35) which occupy an important position in the book of Amos.

([21]) Ein Zusammenhang mit der Jakobsthematik (Am 3,13; 6,8; 7,2.5; 8,7; 9,8) und die Bedeutung des Beteler Heiligtums ist in der Amosschrift offenkundig.

([22]) Vgl. M. GÖRG, "Der Altar — Theologische Dimension im Alten Testament", DERS., *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (SBAB 14; Stuttgart 1992) 208-224, 218.

RES BIBLIOGRAPHICAE

La loi, le droit et la justice
Réflexions sur les droits cunéiformes et biblique
A propos de deux livres récents

L'intérêt porté à l'étude des documents juridiques du Proche-Orient ancien, considérés désormais du point de vue de l'histoire du droit, a permis, au cours de la dernière décennie, de renouveler le regard porté sur ces textes, y compris le Pentateuque. Deux ouvrages récents (1) posent clairement, bien que par des approches et dans des optiques différentes, le problème du statut du droit dans l'Antiquité proche-orientale. D'emblée, et avant de revenir sur les particularités de chacun de ces livres dont les seuls titres nous montrent la différence de leurs centres d'intérêts respectifs, notons que tous deux s'intéressent — cela est d'ailleurs nécessaire à leurs propos — à l'origine de ce droit. Le problème tient à ce que, à l'intérieur de deux théories principales, plusieurs approches sont possibles selon que l'on privilégie l'une ou l'autre composante de ces écrits. S. Lafont avait bien synthétisé, lors de son intervention à la table ronde organisée par B.M. Levinson (2), les deux grands courants de l'analyse juridique en relevant l'opposition entre la théorie traditionnelle qui voit dans la formation de la Torah l'aboutissement d'un lent processus d'élaboration par additions et adaptations de traditions antérieures, et la théorie proposée par R. Westbrook (3) qui, se prononce en faveur de l'hypothèse d'un droit oriental primitif dont découleraient toutes les normes cunéiformes et bibliques.

Aussi bien S. Lafont, dans son introduction, que A. Fitzpatrick-McKinley dans le développement de son propos, vont devoir présenter leur conception de la formation et de l'évolution du droit dans le Proche-Orient ancien. Avant tout, il nous faut relever que si ces deux ouvrages sont issus des thèses de doctorat respectives de leurs auteurs, ils présentent entre eux une différence fondamentale du fait que l'un (Fitzpatrick) s'intéresse à formuler une théorie

(1) Anne FITZPATRICK-MCKINLEY, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOTSS 287). Sheffield, Academic Press, 1999. 200 p. 16 x 24. £35.00 - $57.50. Sheffield, Academic Press, 1999; Sophie LAFONT, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165). Fribourg Suisse, Éditions Universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. xvi-562 p. 16,5 x 23,5. Relié: FF 148 - DM 178 - ÖS 1300,—. Dans la suite de cet article, lorsque nous aurons à renvoyer à l'un ou l'autre de ces livres, nous le feront en utilisant les initiales de l'auteur suivi éventuellement de l'indication de page; ex. (AF 82) pour A. Fitzpatrick-McKinley p. 82, (SL 165) pour S. Lafont p. 165.

(2) S. LAFONT, "Ancient Near Eastern Laws: Continuity and Pluralism", *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Revision, Interpolation and Development (ed. B.M. LEVINSON) (JSOTSS 181; Sheffield 1994) 91-118.

(3) R. WESTBROOK, "What is the Covenant Code?", *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Revision, Interpolation and Development (ed. B.M. LEVINSON) (JSOTSS 181; Sheffield 1994) 15-36.

sur la formation de la Torah alors que l'autre (Lafont) ne va aborder le problème de l'origine du droit que dans sa préface pour traiter ensuite du droit pénal des femmes dans l'ensemble du Proche-Orient ancien et pour la totalité de son histoire, y compris l'Israël biblique. Il convient dès à présent de signaler l'importance de ce travail qui renouvelle la question sur bien des points, particulièrement sur notre lecture de la tablette A des lois assyriennes, mais également à propos d'autres sources, dont la Bible. Cette vision qui s'étend à la fois dans le temps et dans l'espace sait cependant résister aux pièges du comparatisme, du syncrétisme ou du fixisme d'un modèle archaïque unique. Si l'auteur maintient toujours un juste milieu entre les diverses théories qui ont été proposées depuis bien des années et s'attache, avec succès, à *«décrire et analyser techniquement le droit pénal féminin dans l'Antiquité proche-orientale»* (SL 1), cela est dû à la rigueur d'une approche qui est exposée dans l'introduction. Les spécialistes apprécieront l'outil que représente l'ensemble du livre; non seulement les historiens du droit mais également ceux qui s'intéressent à l'histoire des sociétés. L'image de la femme qui se dégage des textes analysés est très contrastée et l'on constate qu'à son autonomie économique et commerciale correspond (ou s'oppose?) une totale dépendance vis-à-vis des hommes en matière pénale.

Il est intéressant, a travers les deux approches de l'histoire juridique du Proche-orient ancien que nous rencontrons dans ces livres, de nous interroger plus particulièrement sur la formation du droit (des droits?). Pour rester donc dans le domaine des «sources», précisons avant tout que les civilisations concernées, contrairement à Rome, n'ont laissé aucune œuvre doctrinale du droit. Par ailleurs, l'analyste de ces textes juridiques — inégalement répartis dans le temps et l'espace du fait de la contingence archéologique — est toujours guetté par le risque d'anachronisme, ce *«péché majeur de l'historien»* selon Marc Bloch. Non pas un anachronisme contemporain, mais la tentation, souvent inconsciente, de se référer aux sources de notre propre pensée juridique, c'est-à-dire au droit romain, et d'appréhender les textes qui sont proposés à notre réflexion à partir de ce modèle. On peut se demander si, en postulant l'indépendance du développement légal dès le moment où le droit s'écrit et devient l'apanage d'une classe de Scribes, c'est-à-dire en posant une différence de fond entre droit oral et droit écrit, A. Fitzpatrick-McKinley n'a pas justement un de ces réflexes de juriste «romain» (AF 70-72 et 78-80). Sa démonstration, doit beaucoup aux travaux de J. Goody ([4]) et de A. Watson ([5]), et critique en conséquence les recherches de E. Otto ([6]), F. Crüsemann ([7]) et L. Schwienhorst-Schönberger ([8]) qui mettent cependant en évidence combien le

([4]) J. GOODY, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge 1986); ID., *The Oriental, the Ancient and the Primitive* (Cambridge 1990).

([5]) A. WATSON, *Society and Legal Change* (Edinburgh 1977); IID., *The Evolution of Law* (Oxford 1985).

([6]) E. OTTO, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel*. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuch Ex. 20,22–23,13 (StB 3; Leiden 1988).

([7]) F. CRÜSEMANN, "Das Bundesbuch: Historischer Ort und institutioneller Hintergrund", *Congress Volume: Jerusalem 1986* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden 1988) 27-41.

([8]) L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex. 20,22–23,33)*. Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188; Berlin 1990).

développement de la loi reflète celui de la société. On peut d'ailleurs s'étonner qu'elle n'utilise pas certains travaux récents [9] dont plusieurs étaient d'ailleurs déjà publiés avant la rédaction de sa thèse.

Le présupposé qui assigne au seul droit écrit la valeur de «loi» n'est guère applicable au cas du Proche-Orient ancien et il convient en tout cas d'expliciter ce que l'on place sous ce mot. On peut opposer à cette thèse celle développée par R. Westbrook [10] qui distingue «loi» et «traité académique», la première — qui n'est pas nécessairement l'écrit codifié que nous connaissons — étant investie d'une véritable autorité tandis que le dernier a simplement valeur d'une compilation descriptive et indicative.

En réalité, ainsi que le fait remarquer S. Lafont dans l'introduction de son livre (SL 11), il s'agit là d'un faux débat et le fait de vouloir établir la supériorité de la loi, comprise comme une chose écrite, par rapport aux autres sources du droit, trahit la conception légaliste de nos sociétés. La suprématie législative du droit fixe et écrit n'a pas toujours été la norme; la coutume a longtemps co-existé en parallèle avec d'autres expressions de la réalité juridique parmi lesquelles il convient de ranger non seulement les «codes» mais aussi des exercices de scribes, des lettres et même des mythes ou des récits dont la fonction première n'est pas juridique (SL 15). Le texte du Pentateuque qui entremêle pour sa part théologie, historiographie et législation, appartient à un mode de représentation où les diverses composantes de la société sont unies dans une vision commune.

Ce n'est donc point tant l'expression du droit que son origine et ses sources qui doivent retenir notre attention. Pour l'origine, que ce soit en Mésopotamie ou dans l'Israël biblique, elle doit être rapportée à la divinité. Pour les sources, nous trouvons une différence importante. Le droit cunéiforme est indissociable du roi-législateur qui se présente lui-même comme le «bon pasteur [11]» et détient les prérogatives de Šamaš. Le droit biblique présente une situation plus complexe où les pouvoirs du roi ne lui permettent pas de promulguer des mesures légales en son nom: la Torah est d'essence divine et résulte de l'Alliance (SL 12). A. Fitzpatrick-McKinley aborde le problème du rapport entre la royauté et le droit par le biais d'une comparaison entre la royauté paléo-babylonienne et la royauté salomonienne (AF 162-166), en utilisant abondamment les travaux de W.A. Brueggemann [12] et en mettant en avant le

(9) Outre *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, que nous avons déjà cité, nous pensons entre autres à E. OTTO, "Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments", *ZTK* 88 (1991) 139-168, et surtout à deux ouvrages qui ont renouvelé l'approche du Pentateuque: *Le Pentateuque en question.* Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes (éd. A. DE PURY) (MoBi 19; Genève 1989), et *Israël construit son histoire.* L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (éds. A. DE PURY – TH. RÖMER – J.-D. MACCHI) (MoBi 34; Genève 1996).

(10) R. WESTBROOK, "Cuneiform Law Codes and the Origins of Legislation", *ZA* 79 (1989) 201-222.

(11) Cf. S. LAFONT, "Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne", *RHDF* 73 (1995) 473-500; D. CHARPIN, "Le bon pasteur: idéologie et pratique de la justice royale à l'époque paléo-babylonienne", *Lettres Orientales* 5 (1996) 101-114.

(12) W.A. BRUEGGEMANN, "The Social Signifiance of Solomon as Patron of Wisdom", *The Sage in Israel and in the Ancient Near East* (eds. J.G. GAMMIE – L.G. PERDUE) (Winona Lake 1990) 117-132.

rapport étroit que les scribes ultérieurs ont fait entre Salomon et la sagesse. Une telle insistance va bien entendu dans le sens de sa thèse qui tend à montrer le lent glissement d'un corpus de préceptes moraux vers un droit écrit et contraignant (AF 165-166). Tout en relevant l'intérêt de cette approche, on peut lui objecter que la manière dont nous est présentée l'activité législative biblique — y compris celle des rois — appartient majoritairement à un texte exilique et post-exilique, donc reflétant une réalité où la monarchie n'existait plus en Israël. Qu'en était-il avant les événements de 587? B. Jackson ([13]) relève trois passages (1 S 30,23-25; 2 Ch 19,5-10 et 20,2) où le roi promulgue des lois sans toutefois se présenter comme un créateur du droit. On peut néanmoins y voir la trace d'une activité législatrice directe des souverains, en dehors de la Torah, et en dehors de la seule activité des scribes. De plus, les principes régissant la société, qui forment la trame du Pentateuque, sont présentées comme provenant d'une seule et même instance: le Dieu d'Israël, autorité souveraine par excellence. Ces principes, vus sous un tel angle et même s'ils relèvent parfois plus, dans leur expression, du précepte moral que de la formule juridique, n'en ont pas moins une valeur législative (SL 13).

On doit admettre que la formulation ne joue pas nécessairement sur la qualification même de nos textes. Reste cependant à déterminer si le schème chronologique de constitution du corpus s'apparente à celui proposé par A. Fitzpatrick-McKinley.

Poser les sources scribales, et le travail de leurs auteurs, comme l'origine de la formulation du droit (AF 152-160) n'est pas faux en soi, encore faut-il préciser «droit écrit». Ce n'est guère ce que fait A. Fitzpatrick-McKinley en voulant montrer que, avant l'intervention des scribes, on doit considérer ce qui deviendra la Torah uniquement comme un enseignement moral (*moral teaching*). Le problème nous paraît infiniment plus complexe et il est presque caricatural de le réduire à un lent glissement vers le formalisme des écoles de scribes. Personne ne conteste que ces dernières aient été un élément important de la permanence formelle des recueils législatifs, que ce soit à Babylone ou à Jérusalem (SL 13). Mais les scribes qui ont ainsi formalisé le droit ne sont pas partis de rien ou de seuls préceptes moraux; il existait tout un vaste corpus à caractère indéniablement juridique, même si sa formulation ne correspond pas à notre idée de la loi énoncée, et l'historien du droit ne saurait, dans le cas présent, se limiter aux seuls textes de loi conformes à nos critères (SL 15). Il serait de plus faux de vouloir opposer «droit» et «justice»; les deux termes apparaissent conjointement dans tout Proche-Orient ancien: que ce soit *kittu u mīšaru* («droit et justice») comme dans le nom de l'an 2 de *Abî-ešuh* (1710 av. J-C.), *ṣdq mšr* («justice et droiture») dans les inscriptions phéniciennes, משפט וצדקה («droit et justice») dans la Bible, ou encore *kidinnu u kubussu* (ou *ṣullu kubussu*, «protection et ordre de la loi») en Elam. L'union des deux termes ou de leurs synonymes, loin de les opposer, les montre plutôt comme complémentaires ([14]).

([13]) B.S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (SJLA 10; Leiden 1975) 53, n. 156.

([14]) Complémentaires mais non similaires. Contrairement à ce qu'avance M. Weinfeld, *Justice and Righteousness in Israel and in the Nations*. Equality and Freedom in Israel in the Light of Ancient near Eastern Concepts of Social Justice (Jerusalem 1974); Id.,

Le cas de la séduction d'une jeune fille, étudié par S. Lafont à la fois dans les Lois Assyriennes (A § 56) et dans Ex 22,15-16 (SL 121-132) met bien en évidence que, dans les deux sources, assyrienne et biblique, le problème est abordé à la fois sous l'angle légal, économique et moral. La séduction d'une jeune vierge, qu'elle soit de condition libre ou servile, constitue un délit, mais aussi une perte financière pour le père ou le maître. Alors que, dans le cas de la servante, seules des préoccupations financières semblent présider au règlement de l'affaire, dans le cas d'une jeune fille «libre», des préoccupations éthiques et sociales (réputation de la famille) interviennent avec la notion du mariage réparateur (Ex 22,15). Il en va d'ailleurs de même avec la composition légale (Ex 22,16; LA A § 56) où, pour le texte biblique, la somme versée est bien le «*prix pour les vierges*([15])» et, pour les Lois Assyriennes, concerne l'atteinte portée à la vertu d'une vierge (SL 127-128). Autant chez les Hébreux qu'en Mésopotamie, l'affaire n'est ni uniquement financière ni purement légale, mais implique aussi l'honneur de la famille, l'autorité de son chef et l'importance de l'institution matrimoniale([16]). La reconnaissance des prérogatives reconnues à la famille, c'est-à-dire à la juridiction domestique, en ce qui concerne le jugement de l'atteinte morale subie, n'entre pas en conflit avec la législation qui intervient uniquement pour organiser la réparation (SL 132). La mise en regard de ces diverses sources montre que préoccupation éthique, règlement par composition et organisation légale de ce dernier peuvent fort bien cohabiter dans un même texte et constituer les diverses approches simultanées et complémentaires d'un même cas.

Cette pluralité des approches, dans un même contexte «juridique», nous renvoie au mélange quasi-inextricable de genres littéraires que présentent les textes du Pentateuque. Ne voir dans cette imbrication que la seule trace d'une constitution stratifiée du corpus n'est pas absolument juste et fait injure au génie propre des ultimes rédacteurs qui sont alors considérés comme des individus peu cultivés, incapables même de mettre en ordre leurs sources. Répétons-le, la mise en relation de trois «niveaux» rédactionnels — théologique, historiographique et juridique — dans la Torah est parfaitement conscient et volontaire, et correspond à une vision globale d'une société théocentrée telle que les scribes et les milieux sacerdotaux exiliques et post-exiliques l'ont pensée. Les hypothèses formulées par E. Otto([17]) et C. Carmichael([18]) qui trouvent dans la rédaction de la Torah une imitation

---

"Freedom Proclamations in Egypt and in Ancient near East", *Pharaonic Egypt.* The Bible and Christianity (ed. S. ISRAELIT-GLOLL) (Jerusalem 1985) 317-327, nous ne pensons pas qu'il soit possible de considérer *kittu u mīšaru* ou *ṣdq mšr* comme une figure hendiadystique vu la différence de sens entre les deux termes.

([15]) Cf. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico* (AnBib 100; Roma 1982) 137.

([16]) SL 131-132, cf. J.J. FINKELSTEIN, "Sex Offenses in Sumerian Laws", *JAOS* 86 (1965) 355-372, sp. 367.

([17]) E. OTTO, *Körperverletzungen in den keilschriftrechten und im Alten Testament.* Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient (AOAT 226; Neukirchen-Vluyn – Kevelaer 1991); ID., "Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments", *ZTK* 88 (1991) 139-168; ID. "Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law", *JSOT* 57(1993) 3-22.

([18]) C. CARMICHAEL, *The Origins of Biblical Laws.* The Decalogues and the Book of Covenant (Ithaca, NY – London 1974).

archaïsante du style académique des textes cunéiformes, en prenant en compte les influences babyloniennes au seul plan stylistique, séparent artificiellement la forme et le fond des lois cunéiformes (SL 19). Si les scribes israélites ont été influencés par les lois babyloniennes, ils l'ont été autant par le contenu que par la manière dont ce dernier leur est parvenu. De plus, on sait maintenant que les modes de vie pastoraux et urbains, loin d'être opposés, ont longtemps coexisté et ne peuvent donc pas être invoqués à l'appui d'une distance chronologique.

S'il est avéré que la Torah, dans l'état où elle nous est parvenue, doit être attribuée aux milieux sacerdotaux de l'exil et de la période qui a suivi, il serait faux de refuser toute intention juridique aux traditions qui l'ont précédée, ou de réduire ces dernières à de simples recommandations morales, dans le cadre d'écrits sapientiaux, sans portée contraignante dans le sens légal du mot (AF 162-166). On peut au contraire valablement postuler un «*creuset commun dont sont issues certaines pratiques et normes juridiques, et ce bien avant l'Exil*» (SL 19). On ne peut nier que, pour une bonne part, les écoles des scribes mésopotamiens soient ce creuset commun, mais ils sont partis d'un matériau juridique existant comme tel et avancer que les «codes» n'avaient d'autre but que l'enseignement de la lecture et de l'écriture (AF 107) est difficile à soutenir. La transmission des sources juridiques passe par les scribes qui leur donnent leur forme, mais cela n'obère en rien l'appartenance au droit du matériau primitif ([19]). Personne ne soutiendra que les prescriptions relatives au droit familial qui se trouvent sur la compilation *ana ittišu*, parce que celle-ci date de l'époque néo-assyrienne, ne sont pas de véritables textes juridiques bien plus anciens.

La comparaison entre les modes d'approches du droit proche-oriental ancien que nous suggère ces deux livres est très révélatrice d'une ligne de fracture, en grande partie due aux biblistes, qui partage encore aujourd'hui les études orientalistes. Pour les exégètes de la Bible, particulièrement à propos du problème de la formation et de l'interprétation du droit, l'analogie entre les législations cunéiformes et bibliques est vue uniquement (ou presque) en termes d'emprunts, dans une optique très «bibliocentriste». Si l'on préfère, l'apport des textes cunéiformes est utilisé dans le seul but de démontrer l'historicité contestée de certains récits ou encore à l'appui d'une thèse, comme des éléments de preuve et rien d'autre. C'est ce que fait, en un sens, A. Fitzpatrick-McKinley lorsqu'elle utilise les diverses mentions du serment dans le droit cunéiforme (AF 137-139: Ešnunna 37; Hammurabi 9, 20, 23,103, 106, 107, 120) à l'appui du rôle qu'elle assigne au serment dans le code de l'Alliance: la protection de l'ordre moral. On peut trouver, derrière cette vision, la trace des «postulats» du droit biblique tels que les a définis M. Greenberg ([20]) il y a bientôt quarante ans, et principalement l'idée que ce sont

([19]) La tablette YOS I 28, si elle est bien un exercice scolaire, n'en reprend pas moins des lois réelles sur l'avortement, la responsabilité du batelier, celle du berger, la contestation de filiation ou de paternité et la séduction.

([20]) M. GREENBERG, "Some Postulates of Biblical Criminal Law", *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (ed. M. HARAN) (Jerusalem 1960) 5-28 = *A Song of Power and the Power of Song*. Essays on the Book of Deuteronomy (ed. D.L. CHRISTENSEN) (Sources for Biblical and Theological Study 3; Winona Lake 1993) 283-300; M. GREENBERG, *Studies in the Bible and Jewish Thought* (JPS Scholar of Distinction Series; Philadelphia, PA – Jerusalem 1995) 25-41.

des principes éthiques, d'origine divine, qui sous-tendent les lois de la Torah. La différence qu'un tel argument établit entre le droit biblique et le droit cunéiforme — supposé comme purement séculier et fondé sur l'idée d'une valeur commerciale des êtres et des biens — n'est guère recevable et a été valablement critiqué par B.S. Jackson([21]) qui montre que les lois mésopotamiennes obéissent également à des préceptes éthiques élevés.

Il nous semble difficile de faire aujourd'hui quelque analyse que ce soit du droit biblique en ne considérant le droit cunéiforme que comme une source possible de comparaisons ou un réservoir dans lequel puiser des arguments à l'appui de sa thèse. Ainsi que le montre pertinemment S. Lafont, seule l'étude du droit comparé permet d'avoir une vision globale du problème juridique dans le Proche Orient ancien (SL 15-20). L'expression «droit comparé» ne veut certes pas dire «comparaison des droits»; ce dernier exercice se contente de relever les points semblables ou dissemblables, sans toujours tenir compte ni du développement historique propre à chaque entité géopolitique ni du fait qu'à des situations identiques le droit apporte souvent des solutions semblables (SL 16 et 18). Bien entendu, l'utilité de toute méthode comparatiste est conditionnée autant par les postulats de départ que par l'objectif visé. Le présupposé d'une «exception culturelle» biblique, s'il n'est pas faux en soi, est générateur d'une ambiguïté qui tient à la manière dont le texte est reçu et la controverse est loin d'être close entre ceux qui veulent étudier le texte biblique comme n'importe quelle autre source écrite du Proche-Orient ancien et ceux qui estiment qu'il ne peut être saisi que par la médiation de la croyance qui l'a fait exister.

On peut rapporter à ces deux approches, tout au-moins partiellement, l'opposition entre une intelligence «éthique» et une intelligence «juridique» de la Torah. La primauté absolue donnée à la morale, qui aurait engendré le droit par la formulation codifiée de ses préceptes, est difficilement soutenable au regard de l'histoire du droit et, ainsi que nous l'avons déjà souligné, si l'on acceptait un tel postulat pour la Bible, au nom de quoi le refuser aux droits cunéiformes qui procèdent également d'une intention éthique (cf. les prologues des «codes»)? Mais on voit bien, par la nature même des textes mésopotamiens, que le modèle d'évolution proposé ne fonctionne plus. Par ailleurs, vouloir appliquer une analyse uniquement juridique aux textes intéressés, et particulièrement à la Bible, serait tomber dans l'erreur inverse et risquerait de mener à un comparatisme sans frein tel que nous avons pu le connaître par le passé et qui a longtemps mesuré le droit babylonien à l'aune du droit romain([22]). Nous ne pensons pas qu'il y ait une quelconque indépendance de la loi; il y a toujours une interdépendance entre le milieu qui suscite un droit et ce droit. Ce dernier n'est pas créé *ex nihilo*, il s'enracine dans une coutume d'avant l'écrit, il emprunte autant aux usages qu'à des modèles étrangers, mais il est toujours conformé aux besoins et aux nécessités de la société où il évolue. Même l'exemple de lois bibliques post-exiliques que l'on a qualifiées d'utopistes, telles celles de Lv 25 sur l'année sabbatique et

([21]) B.S. JACKSON, "Reflections on Biblical Law", *JJS* 24 (1973) 8-38; ID., *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, 35.

([22]) Cf. p. ex. E. VOLTERRA, "Les rapports entre le Droit romain et les Droits de l'Orient", *RIDA* 2 (1955) 135-155.

l'année jubilaire ainsi que sur le rachat des personnes et des biens, ne peut être considéré comme preuve d'un développement indépendant de la loi. En effet, ces lois ne sont pas sans lien avec la tradition des rémissions babyloniennes (*andurârum*) et constituent une tentative, de la part des élites sacerdotales de l'exil et de la période du second Temple, de doter la société qu'ils souhaitent établir d'institutions se rattachant aux anciens usages de leur peuple ([23]). Il est d'ailleurs étonnant que A. Fitzpatrick-McKinley n'ait aucunement étudié ni même mentionné Lv 25,1-22. Les versets 18-22 constituent cependant l'un des meilleurs exemples de la mise en relation entre la garantie de la révélation divine et l'autorité du texte de la Torah et auraient trouvé naturellement leur place dans son travail, mieux que la peu convaincante démonstration fondée sur le Livre de Daniel, nettement postérieur, et inspirée des travaux de M. Fishbane ([24]) (AF 175).

L'étude du Pentateuque, et particulièrement de la formation de la «Loi» appartient à l'histoire du droit et il est toujours surprenant de la voir aborder à partir d'analyses uniquement littéraires ou sociologiques. Nous avons relevé la pertinence du propos de S. Lafont lorsqu'elle met en évidence la pluralité des sources du droit oriental (SL 11-12). Par ailleurs, la forme d'expression du droit évolue selon les lieux et les temps et on peut se rallier à ce qu'en dit R. Westbrook: «... *the same rule may be drafted casuistically, apodictically, or in some other fashion* ([25])». En ce qui concerne le cas particulier de l'Israël biblique, le caractère «incomplet» du corpus juridique présent dans le Pentateuque milite en faveur de l'existence de lois non écrites, fondées sur les jugements rendus par ceux qui avaient examinés et décidés pour tous ces cas. La mise par écrit des lois bibliques par les milieux sacerdotaux procède d'une volonté de préserver cet héritage dans les circonstances difficiles où il aurait pu disparaître et de le conserver pour ceux qui auraient à juger ([26]). L'indubitable mise en relation du corpus ainsi constitué avec les préceptes moraux n'indique pas, à notre avis une filiation du premier par rapport aux seconds mais, bien plus, la volonté d'affirmer l'origine divine de la Loi en en faisant une partie intégrante de l'action du dieu d'Israël.

Il faut encore s'interroger sur ce que l'on pourrait nommer la forme originale de présentation des lois bibliques. Un texte comme le Code de l'Alliance (Ex 20,22–23,19) a-t-il été rédigé d'emblée pour être enchâssé dans le cadre narratif que nous connaissons ou bien a-t-il fait l'objet d'une proclamation solennelle devant le peuple? On peut poser la même question, ainsi que le fait D. Patrick ([27]), à propos de Ex 19,3b-8 et 24,3-8. Pour ces derniers exemples, le genre solennel des textes milite en faveur d'une proclamation qui a été ensuite insérée dans le texte. Pour revenir au Code de

([23]) Cf. L.-J. Bord, "Le droit de rachat des gages. Étude juridique de Lv 25 et de ses parallèles", *RHDF* 75 (1997) 193-213.

([24]) M. Fishbane, "From Scribalism to Rabbinism: Perspectives on the Emergence of Classical Judaism", *The Sage in Israel and in the Ancient Near East* (eds. J.G. Gammie – L.G. Perdue) (Winona Lake 1990) 439-456.

([25]) R. Westbrook, "What is the Covenant Code?", 32.

([26]) Cf. D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta 1985) 185-204.

([27]) D. Patrick, "The Covenant Code Source", *VT* 27 (1977) 145-157; Id., "Who is the Evolutionist?", *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Revision, Interpolation and Development (ed. B.M. Levinson) (JSOTSS 181; Sheffield 1994) 152-159.

l'Alliance, si l'on retient l'hypothèse d'une proclamation solennelle, nous sommes bien dans le cadre d'un texte à portée légale promulgué oralement et ensuite conservé par l'écrit dans un ensemble narratif regroupant plusieurs genres littéraires, ce qui n'enlève rien au fait que l'objet premier du texte appartient au domaine du droit.

Deux interrogations doivent présider au travail de l'historien du droit, particulièrement dans le domaine des droits du Proche-Orient ancien pour lesquels les sources sont discontinues et inégalement réparties. Confronté à un texte, il convient, avant même d'en entreprendre l'analyse purement juridique, de se demander quelle est l'autorité qui est à son origine (SL 15) et pour qui il a été fait. Sans cette recherche préalable, et devant la grande diversité de formation du droit proche-oriental ancien, on va presque certainement vers une fausse interprétation et on risque d'assigner à un texte une valeur et une portée qui n'ont jamais été les siennes.

Abbaye Saint-Martin de Ligugé
F-86240 Ligugé

Lucien-Jean Bord, o.s.b.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Michael V. FOX, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up*. A Rereading of Ecclesiastes. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xviii-422 p. 16 x 23,5. Paperback: $30.00 – £18.99

This book began as a revision of the author's study *Qohelet and His Contradictions* (JSOTSS 71; Sheffield 1987), but it ended up as a different book and therefore a new title is fully justified. I reviewed the 1987 book in *ETL* 66 (1990) 406-407. Fox says has not changed his basic theses about Qohelet's message, even though his understanding of it has evolved and deepened in numerous ways. The result is a more voluminous book of the same high quality as the former one. Instead of four, there are now nine essays with the following titles: 1. On Reading Contradictions; 2. *Hebel* and *R^{e}'ut Ruaḥ*; 3. Justice; 4. What is Wisdom?; 5. Is Wisdom Foolish?; 6. Deed and Event; 7. The Best Things of Life; 8. Toil and Pleasure; and 9. The End of the Matter. The commentary proper is preceded by an introduction, dealing with literary structure, genre, the Greek and Syriac translations, and the author's translation.

The essays combine to reinforce some main conclusions about Qoh's thought. Fox's main thesis is that Qoh is primarily concerned with the meaning of life. This meaning he denies by calling everything *hebel*. But even so, meaningfulness remains an irreducible value and local meanings can be reconstructed; the fact that 'all' is absurd does not exclude the possibility of local, limited significance. Qoh does not attack the doctrines of 'traditional' wisdom, but expresses his esteem for the value of wisdom and his disappointment that its excellencies are not properly compensated.

The main complaint expressed in Qoh's *hebel*-judgements is the absurdity of life as a whole. 'All is absurd' is ultimately a protest against God. In his former book Fox posited that, while רעות־רוח may be translated as 'pursuit of the wind', this metaphor indicates the psychological state of the pursuer, his vexation. Now he translates it by 'senseless' and comments that in this phrase, רוח is 'senselessness, from either an internal perspective (a person's senseless, irritating thoughts and desires) or an external one (a phenomenon that strikes the observer as senseless)' (48). In my opinion, this is not an improvement. The phrase expresses the feeling of vexation (the feeling somebody would have when chasing after wind) one

experiences when one encounters absurdity; in a certain sense it is the subjective side of the 'objective' absurdity of life.

Toil often does not yield the proper and expected benefits, being oppressive, inefficacious, unable to secure what it can produce. Toil's best product, pleasure, is hollow and ineffectual. The one specific benefit of pleasure that Qoh mentions is oblivion. The problem of knowledge — its possibility, powers and limitations — is one of the central concerns of Qoh. His epistemology is essentially empirical, his argumentation is often in the form of testimony. This, according to Fox, is new in Ancient Near Eastern wisdom but it is paralleled in Qoh's Hellenistic environment. That does not mean that Qoh belongs to a particular Greek philosophical school, but he shares the fundamental tenet of Greek philosophy: the autonomy of individual reason. Whereas Qoh's favourite verb of perception is 'seeing', that of the sages is 'hearing'. But the assumption that knowledge comes from perception may produce epistemological scepticism, for the subject is likely to recognise the fallibility and unverifiability of his own knowledge. Qoh denies the possibility of two types of wisdom: the knowledge of the future and the understanding of life. But alongside these negations, he also affirms wisdom's essential validity; he feels it imperative to pursue the truth. As for justice, he believes that God is just but that he allows injustices. This is contradictory, absurd. Qoh does not try to solve the problem, but teaches us how to live with it.

According to Fox, Qoh's God is hard and mostly indifferent, but not hostile. I think this is a fair assessment of his image of God: 'He has created an orderly world and set things running so that everything has its right and appropriate circumstance. We can be confident that God will act at the right time — for himself if not for us' (137). And Fox concludes this reflection with a caution that rightly opposes some unnamed, recent, tendencies to bring Qoh's God into line with the rest of the Bible: 'This is an uncomfortable theology, and one need not accept it as valid — other Biblical authors wouldn't have — but this is Qohelet's teaching, and it should not be muted' (138).

The exegesis deals with the delineation and internal structure of the larger units, specific exegetical, philological and textual difficulties and some broader interpretative issues. Fox seems to be attracted to the theory that the Hebrew text is a translation from Aramaic (290 and *passim*). But, as I have written elsewhere, this is a self-destructive theory, for its defenders have adduced as evidence so many mistranslations that one wonders why somebody should want to translate an Aramaic text into Hebrew when he neither properly understands the Aramaic original, nor sufficiently masters the Hebrew language to offer a flawless translation. Reacting to more recent literature, the author's exegesis has often been expanded rather extensively in comparison to the 1987 book; see for example the comments on Qoh 2,19.22. The commentary proper is lucid, instructive and illuminating. Fox often appeals to textual emendation, not only on the basis of textual tradition but also on the basis of conjecture. In some instances I have the feeling that the text is too easily adapted to the exegesis, e.g. emending 2,12 שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר עָשׂוּהוּ, 'who will come after the king: that what they have done already', to

שׁיבוא אחרָי הַמֹּלֵךְ את אשר־כבר עשׂיתיו, ‘who will come after <me, who will rule> over what <I earned> earlier’. This example is one of many. In his interpretation as well as in his emendations, he more than once follows H.L. Ginsberg, as for example in placing 7,19 after 7,12; in reading הֶעָמָל for הָעֹלָךְ in 3,11; in omitting the ב in בהמון in 5,9; etc. On the other hand, some former emendations have been abandoned, e.g. reading אֶחְכָּמֶה in 7,23 or omitting ומשפט in 8,6.

Qoh 3,1-15 is a key text and this pericope also has a key role in Fox's commentary. In an extensive excursus he deals with Qoh's notion of time. In 1987 Fox adopted the more ‘deterministic’ interpretation of 3,1-11. He wrote: ‘The lesson of the Catalogue of Times (3:1-9) is not that everything has an *opportune* time, a time one should discover and choose for action ... The ‘rightness’ or ‘opportuneness’ of a particular time is not at issue here. The teaching of 3:1-9 is rather that the occurrence of all events is beyond human control, for God makes everything happen in its proper time (proper, that is, from his viewpoint)’ (192). But in his latest commentary he abandons this view: ‘The Catalogue speaks about the right times, the circumstances when, in the proper course of events, something should happen or be done. But these are not the times when things will inevitably occur’ (197). In his opinion Qohelet is referring to ‘situations for decision’, and he adduces a list of instances in the Bible where ‘time’ means just that. However, these texts do not prove that Qoheleth himself uses the word with exactly the same nuance. Fox rejects the argument that the ‘being born’ – ‘dying’ pair in v. 2 shows that the point of the catalogue is the predetermination of all events. But, in my opinion, this argument retains its value. Moreover, v. 9 suggests that we should not try too hard to act at the right time. And v. 11 is decisive, in that God makes everything happen at the right time and that mankind cannot grasp these divine plans. I therefore agree with Fox's former position. Strangely enough, in his comment on Qoh 11,6, Fox writes: ‘His message is that one should perform his work whenever the opportunity or need arises, *rather than trying to ascertain the best moment* — though, to be sure, there is such a thing (3:1-8) — ‘for you do not know’ which effort will succeed (3:11)’ (315; italics mine). Fox's former position, which is also mine, does not mean absolute predestination or predetermination. Since God appoints the right times continuously in some sort of *creatio continua*, he might react to what is done on earth. But who knows? as Qoheleth would say.

The rendering of 5,17 ‘Here is what I have seen: It is a good thing that is beautiful to eat...’ is inferior to the one in the 1987 book: ‘Here is what I have seen to be good: it is appropriate to eat...’ In 8,7b כאשׁר is not interrogative and can therefore not introduce an indirect question: ‘for who can tell him *when* it will happen?’ According to Fox, the *hebel*-judgement of 8,10 is best taken as an introduction to 8,11-14. If it were retrospective, אשׁר in v. 11 would lack a discernible function. However, this argument is not compelling, since אשׁר is a causal particle which is reinforced by על־כן introducing the apodosis, and since it would be the only place where the *hebel*-formula introduces a pericope instead of concluding it. I agree with the majority of commentators that the formula concludes v. 10. In 8,17

Fox translates וגם אם־יאמר החכם לדעת by 'And even if the wise man *intends* to understand', but this is not superior to the traditional rendering, 'And even if the wise man claims to know', on the contrary, the latter is stronger and more in Qoh's vein. The suggestion that in 9,7 כבר רצה, 'has already favoured', functions as a future perfect is superfluous because the imperatives 'go, eat and drink' are on a general present tense level. Regarding 9,9 'Enjoy life with a woman you love', Fox offers the comment: 'The point is that a man should marry a woman he loves, not, say, one who only brings a hefty dowry or family connection' (294). I cannot consider this to be correct, since the point is enjoyment! And Qoh does not add ethical conditions to that exhortation.

This book remains a superb piece of work, the result of many years of intensive study and reflection on Qoh. Like Qoh himself, this commentator does not accept transmitted views without personal scrutiny. Neither does he hastily solve the contradictions and tensions present in Qoh; on the contrary, in his opinion, these contradictions are part of the absurdity which this sage finds in life under the sun. But I am not convinced that all the changes Fox made to his book are improvements. I have the feeling that, over-reacting against those who proclaim that Qoh rejects traditional wisdom, he tries too much to align Qoh with that traditional wisdom. It is true that the two sides of Qoh's contradictions can often be found in Proverbs, but it is typical of Qoh that he brings them together, and that normally he first expresses the more 'orthodox' or 'traditional' saying, e.g. about God's justice, about the advantages of wisdom, and only then the qualifying saying that might be offensive to pious ears, like those on the fact that the same fate of death is awaiting the wise as well as the fools and even that man and animal are equal in death, that reward and penalty are unjustly distributed in this life, and that, irrespective of their ethical behaviour, all must die. In the same vein, I feel that Fox downplays the second epilogist's critique of Qoheleth's teaching.

Notwithstanding these critical remarks, this is one of the best commentaries on Qoh that I know, and I will always have it on my desk, when I am working on that fascinating wisdom book.

Dunberg 50
B-3210 Lubbeek

Antoon SCHOORS

Novum Testamentum

Craig S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xxii-1040 p. 17 x 24,5. $60.00 – £30.00

Craig S. Keener, professor of New Testament at Eastern Seminary, Wynnewood, Pennsylvania, presents in this volume a more academic version of his popular commentary on Matthew published in 1997. It focuses especially on two aspects of interpretation: analysis of the social-historical contexts of Matthew and its traditions and pericope-by-pericope suggestions concerning the nature of Matthew's exhortations. The latter aspect is, according to Keener, where the commentary relates to the modern reader and her/his attempt to reapply Matthew's instruction.

In view of the limited amount of information concerning the precise social-historical situation of Matthew, Keener wishes to draw from as wide a range of sources as possible in order to reconstruct the general milieu of the eastern Mediterranean. No single pool of ancient data is to be given priority. Giving preference to hard data from archaeological or literary sources over extrapolations from sociological models or cultural patterns, one of his stated purposes in the commentary is to include as many references to ancient sources and secondary literature as is feasible, even less relevant ones. In this way, Keener suggests, readers of the commentary will have access to information which they can explore and expand.

In matters of interpretation, it is his aim to reconstruct what the author endeavoured to communicate to his readers in their shared historical and social context. This includes an account of the traditions which were used. Keener adheres to the basic Two-Source Hypothesis. Since Q is probably to be dated to the 40s, he assumes a high degree of reliability for its traditions. Its theology is closely linked to that of other early Christian documents. The 'M' material, which does not represent a single source, is likewise generally reliable, though the author of Matthew might have exercised greater freedom where the sources were oral. Keener has been careful not to include too many redactional observations, but points out the author's consistent attempt to re-Judaize the Markan Jesus.

Keener follows the current trend which classifies the Gospels as ancient biographies. While abstaining from a more precise definition of the biographical genre, he stresses the essentially historical dimension of the *bioi*, thus employing the ancient historians to exemplify the historical interest in antiquity. The author of Matthew was a historian-biographer and interpreter, not just a storyteller. The basic genre suggests historical intention, according to Keener.

In line with this view of genre, Keener devotes a proportionally large amount of space to describing the historical reliability of Jesus' teaching in Matthew, insisting that the burden of proof rests with New Testament scholars who betray an unduly sceptical bias toward the Gospel accounts. The narrative material resembles the ancient *chreiai* and reflects the

disciples' interest in preserving and adapting the deeds and the deed-related sayings of their teacher. The early Christians did not reject the narrative; rather, 'sayings collections' regularly included narrative elements.

Keener's discussion of structure, authorship, provenance, and date of the Gospel reflects his view on genre and the social-historical situation. Matthew's thematic arrangement is compared to the topical arrangement of many biographers. On a more general level, one need not choose between the threefold chronological narrative structure and the fivefold discourse structure, according to Keener. The author might have intended his Gospel to be read aloud in shorter sections (oral performance). The information concerning the social-historical situation is vague, but Keener is inclined to accept the possibility of Matthean authorship on some level and prefers to locate the origin of the Gospel in an urban centre in Syro-Palestine during the late 70s.

The situation Matthew addresses is one of conflict, but not separation and isolation. The audience had not completely broken with the synagogues but were intensely committed to their heritage in Judaism while struggling with those Pharisaic groups they believed to be its illegitimate spokespersons. The Gospel was to function as a discipling manual 'relevant to a Jewish-Christian community engaged in the Gentile mission and deadlocked in scriptural polemic with their local synagogue communities' (51).

Instead of presenting an outline of the main theological themes of Matthew, Keener closes his introduction by addressing the historical roots of its christological motifs, devoting most attention to issues of historicity and historical Jesus research. Keener arrives at the conclusion that Matthew derives each aspect of his gospel's christology from earlier, substantially accurate traditions.

The commentary proper follows Keener's intention to present pericope-by-pericope suggestions concerning the nature of Matthew's exhortations to its audience. While each section of the commentary is usually introduced with a brief comment on the sources, where this is relevant, Keener devotes most attention to the message of the passages. The sections thus contain headlines or italicised sentences which make propositions as to what Matthew actually is teaching in specific pericopes. This ambition is often intertwined with an attempt to show the historical roots of the teaching in the activity of the historical Jesus. In accordance with Keener's purposes, there are a large number of references to ancient sources and secondary literature throughout the commentary. Several excursuses are also included.

Keener's attempt to provide a broader socio-historical setting for the Gospel must be seen as a welcome contribution towards liberating scholarship from too narrow a focus on hypothetical genetic particularities as a means to understand a text of history. While not employing models from cultural anthropology, his ambition is in line with recent approaches of looking at early Christianity as part of broader socio-cultural patterns to be reconstructed from a variety of not strictly genetically related sources. By the same token, his attempt also liberates the ancient text from several literary strategies of a text-internal kind. For Keener the Gospel is not only a story; it is story as history.

However, his recourse to history appears somewhat simplistic, often

amounting to nothing else but a desire to locate Matthew's teaching within the activity of the historical Jesus. This is unfortunate, because it narrows the interaction between story and history to the rather one-dimensional concern of reliability and tends to neglect the fact that a text is part of and incorporates the world of history in a number of ways.

Keener finds a legitimate basis for relating the Gospel to history by placing it within the biographical genre and stressing the historical dimensions of the ancient *bioi*. This is certainly much to the point. However, not only was a biographer like Plutarch eager that his hearers/readers should apply the standards of history-writing to his *bioi*, but the historians had among themselves those who cared less about the reliability of history. Many historians were entirely sincere in their ambition to reconstruct the past, to be sure, not interested merely in pleasing the ears of the audience for a moment. But Polybius' outburst against the sensational kind of history-writing is perhaps the most forceful indication of the popularity of other ways of speaking about the past during Hellenistic and Roman times. And when Keener refers to the biographer (*sic*) Livy (19), one wonders why nothing is said of this historian's failure to interview eyewitnesses and perform proper field study. As is well-known, Livy mostly revised already existing written material in a splendid rhetorical fashion. A *bios*, like a history-writing, evidently interacted with the past not only by reproducing it, but by incorporating it within various interpretative and narrativizing processes of the present.

When it comes to the actual commentary, Keener's interest in historical reliability and his emphasis on Matthew's exhortations lead to an almost total silence concerning the narrative dynamics of the Matthean story. Both these aspects would have benefited from closer attention to narrative strategies. We have already indicated that history interacts closely with narrative. Also the focus on the exhortations, Matthew's teaching, would probably have been further given a significant dimension had their profound narrative location been taken more seriously. One often wonders if our concern with 'Matthew's teaching' is not a rather anachronistic search for definable, exact propositions of theology and ethics! After all, the Matthean author chose not to extract some important teaching from Mark, but to compose another story, to reformulate the whole drama once again. That drama was for him 'Gospel'. This is of course not to say that there is no such thing as teaching in Matthew. Jesus is indeed presented as a teacher, and the Gospel betrays a certain topical arrangement, as Keener stresses. But the teaching is narrative teaching; it is something that happens. Keener would have done well to learn more about 'narrative christology' and 'narrative theology' in order to deepen the exhortations and ground them more profoundly in the drama of the story about Jesus.

There are always details to discuss in matters of interpretation. Most of Keener's observations have been debated elsewhere; the abundance of references to sources rarely leads to new hypotheses when it comes to actually comprehending the Matthean text. On a more general level, one notices Keener's understanding of the Gospel as a dialogue with the local synagogue communities. He believes, with several other recent interpreters, that the Jewish-Christians were struggling to remain part of them. Several pericopes

certainly seem to fit this hypothesis, but Keener leaves the decisive issue unaddressed: the unique status of Jesus. The high 'didactic christology' emerging step by step in the story — the 'I' of the antitheses, the Wisdom christology, the exhortation of 23,8-10, the climax in 28,20, etc. — actually ties the disciples/believers uniquely to Jesus. No other teacher, no other teaching, is acknowledged. The Judaism of Matthew's days, by contrast, accepted several teachers. Later Rabbinic sources even recommend students to consult not only one but many masters. A sage is he who learns from everybody (m.Avot 4,1; cf., e.g., ARA A 3; b.Ber 63b). Keener recognises that the portrayal of Jesus as teacher is central in Matthew, but one would have liked to know more precisely how the strong emphasis on Jesus' didactic role in Matthew is compatible with an ambition to stay within the realm of the ancient synagogue. Is this not after all basically a matter of where we draw the line? When is it sociologically legitimate to speak of the parting of the ways? What does it take to say that the Matthean community ceases to be (part of) a synagogue community? Keener leaves that issue unresolved.

All in all, however, this is a massive work, intersected with detailed information of various kinds, yet amazingly reader-friendly. Granted one accepts Keener's basic intention to focus on Matthew's exhortations, the commentary provides several reliable and useful insights. In this regard it differs from other commentaries on Matthew of the same size and might serve a specific purpose for scholars as well as lay persons. Its numerous references to sources and secondary literature should, as Keener himself points out, be taken with some caution. They are not all correct, and some are far-fetched or irrelevant; but generally speaking, they provide a helpful resource of information to be checked and critically evaluated.

Handbollsvägen 2
SE 247 41 Södra Sandby (Sweden)

Samuel BYRSKOG

Wendy DABOURNE, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters (SNTS Monograph Series 104). Cambridge, University Press, 1999, xii-257 p. 14,3x 22,2. Hardback: £37.50 – $59.95

Three factors have prompted this re-examination of the assumptions that dominate mainstream exegesis of Paul's letters. Hermeneutical studies have destabilised assumptions about the nature of meaning in texts; the letters, though usually characterised as pastoral are explicated as expressions of Paul's thought; and the impact of E.P Sanders' work on Paul has sharpened exegetical problems in Rom 1,16–4,25. The outcome is a two-step method of exegesis that considers a letter first in the light of the author's purpose in creating it and second as evidence for the pattern of thought from which it originated. The God of Israel is now accepting believing Gentiles on the same basis as believing Jews and this pastoral letter is to help the Romans to deal with the implications of the new development.

Dr Dabourne acknowledges that the concept 'the meaning of the text' has been relativised but she is unwilling to sacrifice entirely the concept of authorial intention as a significant factor in Paul's address to the Romans. Many will concur with this — 'the model of meaning applicable here is meaning conceived as contained in the text and in some sense governed by the author's intention' (5). However, until the publication of E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London 1977), the basic conception of Rom 1,16–4,25 was that it is Paul's account of the way God justifies people. Sanders convinced the majority of New Testament scholars that the law at Paul's time did not function as a means of earning one's own justification, and post-Sanders studies of this text have had to struggle for consistency in its interpretation (whilst still regarding it as a justification account). Dabourne's contention is that for several reasons, the traditional view of Rom 1,16–4,25 presents insurmountable problems on such grounds as the content (Paul devotes attention to secondary issues) and method of argument (Paul's presentation pulls away from his intention). Dabourne's hypothesis is that Paul was doing something other than simply giving a justification account (though justification theology was still important).

Dabourne's critique of current mainstream exegesis is that the real focus is on the theology, Paul's thought. What is read is not Paul's communication but a theological presupposition. The procedure used to arrive at such a reading identifies it as a causal explanation of the text and the assumption is that this causal explanation is also a teleological explanation (i.e.what Paul the author intended). But we are actually reading a theological presupposition as if it were a letter and this wrong identification has led us past what Paul was intending to say to the Romans. Thus 'the context taken into account is the thought context [...] the audience is rarely mentioned and the audience actually taken into account is The Reader, an ahistorical mind seeking to understand Paul's ideas' (29).

Dabourne's solution is to separate the question of what Paul was saying to the Romans from the study of Paul's thought, a two-step process, sustained by detailed exegesis of the text. We can no longer ask the question, What does this text mean? This presupposes that we can handle the text as letter and as evidence for Paul's thought both at once, but these are separate concerns representing different questions about the text. The answers to them would be the same only if Paul was intending to expound his thought. The contemporary task for scholarship is instead to explore the meaning of the text, to see it as communication rather than as a network of ideas expressing Paul's thought (212). In his letters Paul was not 'doing theology'. The tendency to treat these as networks of concepts and to abstract general theology from his pastoral speech must be rejected (221).

This is a clearly expounded and convincing analysis demonstrating the need for a new approach. It builds on the best findings of recent scholarship but in a critical and purposeful manner to establish Dabourne's own favoured methodology. Her analysis of mainstream exegesis is sound and valuable in itself, but taken together with the proposed hypothesis for reading Paul's letters, this study represents a substantial contribution to Pauline interpretation.

Some may question the designation of Romans as Paul's preaching

rather than teaching. On reflection, however, it becomes clear that this enhances the content as direct address to a particular group in a particular situation and challenges the view of the letter as an expression of universal ideas (a careful study of the use of πᾶς establishes this [48-51]).

The author acknowledges her indebtedness to the ongoing debate about the letters, but whether she is right, in presenting her new approach, to concentrate on the new elements — thus emphasising discontinuity — may be questioned. The contribution of Beker, Stowers, Dunn, and Ziesler is noted but the view of Romans as a whole is very close to the innovative work of Beker in particular. Most of the basic questions discussed in Dabourne's study were thoroughly debated in the Society of Biblical Literature's decade-long Consultation on Pauline Theology. Surprisingly, even though individual *SBL Seminar Papers* such as 1992 and 1995 are listed, there is no reference to the series of volumes on Pauline Theology subsequently published from this Consultation (*Pauline Theology.* Volumes I-IV [Minneapolis 1991-1997]).

Because of its clarity, coherence and specific focus this book will arouse much debate within New Testament scholarship and in the Church.

University of Wales
Lampeter SA48 7ED (UK)

William S. CAMPBELL

Raymond F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina 7). Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1999. xxviii-695 p. 16 x 23,5. $39.95

The author, a professor of New Testament and former Dean of the School of Religious Studies at The Catholic University of America in Washington, D.C., is a prolific writer whose most recent work was *Preaching the Epistles* (New York 1996). This commentary appears in a Catholic series that presents fresh translations and modern expositions of biblical books, intended for biblical professionals, graduate students, theologians, clergy, and religious educators. Its goal is to provide sound critical analysis without any loss of sensitivity to religious meaning. This volume fits comfortably within the stated aims of the series. It is a research commentary that attends to the religious significance of the text. It is clearly written and a delight to read.

Pauline research from the middle of the twentieth century has encompassed a number of dead ends and some advances: new views of Paul's theology, debates about the identity of Paul's opponents, controversies over the integrity or lack thereof of various Pauline letters, fresh study of the letter genre in antiquity, openness to the rhetorical dimensions of the letters, and recognition of the relevance of a knowledge of the Hellenistic moralists for a study of Paul. This has all come about in a social world (largely Western) in which women have struggled, with

some success, for equality. Collins' commentary self-consciously positions itself in relation to some of these trends and unself-consciously takes its stance with reference to the rest.

The author self-consciously approaches 1 Cor as a Hellenistic letter that is similar to diplomatic letters and that includes within itself sections that reflect the various types of ancient epistles (letters of recommendation, of admonition, friendly letters, etc.). For all these similarities to ancient letters, Paul apparently created a new epistolary genre, the ecclesial letter, characterized by what has been called church rhetoric. Throughout the book comparative material is provided to illuminate the various dimensions of the letter genre.

Collins also self-consciously aligns himself with the new attempts to use ancient rhetoric to interpret the epistles. In the Hellenistic world the art of letter writing was taught in rhetorical schools. Although Paul did not attend a rhetorical school, he still employs a lot of the rhetorical devices typical of that tradition. Indeed, 1 Cor is a rhetorical speech in the framework of a letter. One of the most helpful instances of rhetorical insight comes in chapters 1–4. In 1,12 the words, 'I belong to Paul', 'I belong to Apollos', 'I belong to Peter', are not slogans used by various groups in Corinth. In 3,21 when Paul writes about himself and Apollos he is not implying that there was tension between the two. In the first chapters Paul is using 'covert allusion' to tell the Corinthians how they should relate to one another. This rhetorical technique, often used when addressing the powerful, deals with problems and personalities not directly but indirectly by speaking of others as examples. Of course, to claim that Paul possessed rhetorical skill raises the question why he would deny such skill in 2,1-5. This is explained as a practice typical of certain ancient rhetoricians. They criticized it even as they used it.

Another technique used frequently by Paul was an ABA′ pattern. Chapters 8–10 and chapters 12–14 follow this pattern, as do numerous smaller segments of the text (e.g., chapter 13).

Yet another device employed by the apostle was the quotation of Corinthian slogans prior to answering them. Nowhere is this more influential in interpretation than in chapter 7 and chapter 14. The words, 'It is good for a man not to touch a woman', in 7,1b are a slogan of certain Corinthians who advocated sexual asceticism. In vv. 2-7 Paul offers his response that is pro-marriage. Paul did not state or imply that the unmarried state is better than the married. At most, later in the chapter he says circumstances (the suffering of the times and the imminent End) may make being unmarried preferable. Chapter 7, rightly read, offers a portrait of Paul that is opposed to the picture of the apostle in the Acts of Paul. In chapter 14, vv. 33b-36 are neither the words of Paul nor a later interpolation. Rather vv. 33b-35 are a Corinthian slogan and v. 36 is a Pauline rebuttal. The masculine plural μόνους in v. 36 cannot refer to women alone!

A third area where Collins self-consciously positions himself is in his use of the philosophic moralists to help clarify the way in which Paul spoke to the Corinthians. One of the most helpful aspects of this commentary is its judicious use of comparative material. Usually only relevant texts are chosen; they are cited at the appropriate places; they enable the reader to

enter into the ancient mindset; and the Pauline perspective then seems to emerge effortlessly as obvious. For example, when 11,2-16 speaks about issues of hair, the comparative material from the moralists illumines the issue; when chapter 12 uses the image of the 'body' in its argument on behalf of unity in diversity, parallels from Mediterranean antiquity bring the Pauline argument to life. The comparative material is not limited to the Hellenistic moralists, however. For example, 'tongues of angels' in 13,1 is taken to mean glossalalia because of the comparative material in the Testament of Job 48,3; 49,2; and 50,2.

Less self-consciously Collins positions himself on other issues. He sides with those who affirm the integrity of 1 Cor. It is one letter, not two or more. Chapter 13; 14,33b-36; and 11,2-16 are not later interpolations. He sees multiple problems (over-realized eschatology, disparities between rich and poor, etc.), not Gnosticism or Jewish Christian antagonists, as the occasion of the letter. He assumes, with great benefit, the Bultmannian reinterpretation of Pauline anthropology as essentially Semitic. The various anthropological terms, like flesh and spirit, designate the whole person, not one or another of its parts. He is sensitive to the issues of gender equality, without compromising matters of faith. On the one side, Collins points out that in 7,2-5 there is parity and mutuality in sexual relations. The woman does not belong to the man; both belong to each other. In 11,2-16 what sounds like subordination of women in vv. 3-10 is countered in vv. 11-12 by a strong egalitarian note of mutuality in the Lord. In 14,33b-35 the harsh language against women's participation in public worship is verbalized by Paul's opponents and is rebuked by the apostle in v. 36. On the other side, Collins points out that 11,2-16, like chapter 7, opposes any claim that being in Christ causes one to transcend his or her sexuality this side of the resurrection. In 11,2-16 this is expressed as: because God has created the human genders in different ways, a distinction is to be maintained in corporate worship. Men should be men and women should be women, and both should look like what they are. In all of these gender issues, the author is merely exposing to a modern reader's view what is present in the Pauline text. Without the social world in which he has done his work, however, Collins probably would not have seen what is there.

As part of a post-1943 world of Roman Catholic scholarship, Collins can distinguish between descriptive, historical interpretation of biblical texts and later, legitimate developments of Christian belief and practice. In 3,15b there is no exegetical warrant for seeing here a reference to the Christian idea of purgatory; 12,3 is not a Trinitarian reference; 16,22-24 does not necessarily imply a eucharistic context. In all these cases the author rightly recognizes a difference between a first-century context and developments of a later time. His skill in this regard reminds me of the late Raymond Brown's writing.

There are, of course, areas where any reader would raise a question. I am no exception. I offer the following without in any way wanting to detract from Collins' achievement. In chapter 5, I think the purity of the community is one of two Pauline concerns, not the only one. The apostle is concerned as well with the individual sinner. I find my greatest difference with the author's reading of 7,17-24. Collins argues: the basic thrust of

Paul's argument is that each one should remain in the social situation in which he or she has been called. So this text is a call for social stability! God has assigned to each person a given social condition. Be a Christian within that social condition. Μᾶλλον χρῆσαι in v. 21 needs an object: either freedom or slavery. The context requires slavery. So Paul's exception for the slave is a complement to his argument, not an exception to it. Although Collins says this is not a simple affirmation of the status quo, it is difficult to hear it otherwise. Acknowledging that grammar and the reference to freedom in v. 21a argue otherwise, he still comes down on the side of Paul as a social conservative. As far as I can discern, social stability is imported into the text, not derived from it. Collins' reading of Paul throughout the rest of the letter contradicts his understanding of the apostle here. Paul was no social conservative! Close behind 7,17-24, the reading of chapters 12–14 offers me difficulties. I mention two items. First, Collins consistently treats love in chapter 13 as a spiritual gift, God's gift *par excellence*. In Paul, however, love is a fruit of the Spirit (Gal 5,22), not a gift. Thus the apostle is not seeking to supplant lower gifts like tongues with the superior gift of love. He is rather trying to get the use of all gifts oriented properly by being motivated by love. Second, while acknowledging that Paul is struggling with the Corinthians' striving for the superior gifts, Collins' reading of 12,8-10.28-30 ranks the gifts as though Paul has fallen into the same trap. Then in 12,31a his translation of a verb that could be indicative or imperative renders it in the imperative: 'Avidly desire the greater gifts'. This assumes that Paul's directive to them is to continue their quest of seeking the superior gifts, only that he has a different order of what they are. A translation in the indicative, 'You are earnestly desiring the higher gifts', states what is occurring and then in 12,31b offers an alternative: 'I will show you a still more excellent way'. In this case, Paul offers a different motivation (love) for the exercise of spiritual gifts in the community. He does not rank them. This is true for chapter 14 as well where he simply says that if people need to understand what is said in public worship the speech needs to be intelligible to all. Therefore, tongues need interpretation to be as helpful as prophecy. This fits Collins' summary of Paul's aim in chapter 14: In the prophecy-versus-tongues debate, Paul does not so much argue for the use of reason against the spirit as he pleads that the spirit and the mind work together. With regard to 14,33b-36, the particle ἤ, used to introduce the rhetorical questions in v. 36, the author takes as merely exclamatory. It would have helped his case if he had appealed to H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford ²1940) 761, who note that ἤ may function as an exclamation expressing disapproval. In 15,29, Collins sees baptism for the dead as the practice of baptizing the living as a vicarious rite of passage to benefit the dead. To get around the fact that there is no early evidence elsewhere for such a practice, he suggests that perhaps it was practiced only in Corinth. Of all the explanations for this difficult passage, this seems the least likely.

Reservations aside, this is a fine book. It deserves a wide reading.

Baylor University
Waco, Texas 76798-7294

Charles H. TALBERT

Kari KUULA, *The Law, the Covenant and God's Plan*. Volume 1: *Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians* (Publications of the Finnish Exegetical Society 72). Helsinki, The Finnish Exegetical Society – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 231 p.14,8 x 21

Zu besprechen ist eine Dissertation, die K. Kuula (= K.) bei H. Räisänen geschrieben — und von der E.P. Sanders Teile bereits vor der Veröffentlichung gelesen — hat (Preface). Inhaltlich geht es bei diesem Band um den Galaterbrief, genauer darum, wie Paulus hier "the complex of the law, the covenant and God's plan" auffaßt (3; vgl. 231). Die Arbeit findet ihren Platz im Zusammenhang dessen, was J.D.G. Dunn unter die Überschrift "The New Perspective on Paul" gebracht hat (*BJRL* 65 [1983] 95-122). Sofern "in the discussion of the new perspective on Paul, it is especially Sanders, Räisänen and Dunn, whose interpretations have given a starting point for looking for a new synthesis" (13), ist vor allem eine Verhältnisbestimmung zu den Positionen dieser Exegeten zu erwarten. Es wird nicht sonderlich verwundern, dass K. schließlich entschieden näher bei Sanders und Räisänen landet (s. nur 205-207), die Paulus' "break with Judaism" behaupten (13[-14]), als bei Dunn (vgl. nur 15, 22 mit 201), der sich für "a much more coherent and consistent reconstruction of the continuities and discontinuities between Paul and Palestinian Judaism" ausspricht ("Perspective", 121).

Weil ich mich recht intensiv mit der Thematik befaßt habe, und zwar in einer Monographie (*Sünder oder Übertreter* [WUNT 59; Tübingen 1992]) und in mehreren Aufsätzen (zusammengestellt in: *Antijudaismus im Galaterbrief?* [NTOA 40; Freiburg – Göttingen 1999]), bin ich möglicherweise nicht offen genug für K.s Argumente. Sie leuchten mir jedenfalls in vielen Fällen nicht ein (obwohl K. doch die u. a. von mir vertretene These aufnimmt, beim Terminus παραβάτης von Gal 2,18 sei gemeint "a transgressor of God's salvific will" [142; vgl. 62 samt n. 13]). Es spiegelt sich darin indes nur wider, wie wenig gegenwärtig bei der Paulusforschung von Einigkeit in Grundfragen die Rede sein kann.

Das in flüssiger Sprache geschriebene Buch wird in gewisser Hinsicht gerahmt (Kap. 1; Kap. 7) durch die These von einem Paulus aufgegebenen "Paradoxon": Danach wendet sich der seinem Volk durch Verheißungen verbundene Gott mit dem Messias nicht allein dieser Korporation, sondern allen Nationen zu und relativiert damit zugleich — wirklich oder nur scheinbar? — die Vorrangstellung jenes Volkes, ja, K. setzt kühn und Zirkularität riskierend voraus: "it implies that Jews as such are no longer God's people". Die Problematik "of salvation-historical continuity" (1; bei K. je kursiv), "the greatest paradox one can imagine" (1), führe bei Paulus, so das Resümee, zu der radikalen Konsequenz, "that the law and the covenant were not institutions of salvation at all" ([207-]208). Darum gelte: "the notion of God who cancels his salvific promises amounts [erneut!] to the greatest paradox that one can imagine" (209). Das lasse den Apostel indes wegen seiner religiösen Herkunft nicht zur Ruhe kommen, so dass sein deshalb nötiger Versuch, "to establish continuity between the God of

scriptures" und der Christuserfahrung, sich in "artificial, tortuous and contradictory statements" hinsichtlich des Gesetzes niederschlage (209; bei K. kursiv).

Im *ersten Kapitel* (1-33) folgt auf die Charakterisierung jenes heilsgeschichtlichen Problems (1-4) ein (etwas zu) knapper Überblick über die Paulus und das Gesetz betreffende Wirkungs- und Forschungsgeschichte (5-25; auffällig positiv: Marcion [6-7]), die letztlich seit Sanders' "new 'positive' treatment of Jewish religion" über die "Gesetzeswerke" als "gute Werke" begreifende "Lutheran-Bultmannian" Sicht des Apostels wie des Judentums hinweggeführt habe und vor allem vor drei Fragen stelle (vgl. 2-4, ferner 24): der nach Paulus' Ansatzpunkt(en) und sonstigen Argumenten (vgl. 12-13: Sanders), der nach Kohärenz bzw. Widersprüchlichkeit seiner Ausführungen (s. 22-25: bes. Räisänen; J.Ch. Beker; Dunn) und eben der nach seiner Auffassung über heilsgeschichtliche Kontinuität bzw. Diskontinuität (s. 19-22: bes. J.L. Martyn; Dunn). Der sich K. hier nahelegende Vorsatz, synchron zu verfahren (24), wird durch weitere methodologische Überlegungen bekräftigt (25-33). Das abschließende *siebte Kapitel* (198-209; vgl. 231) beantwortet jene drei Fragen im Sinne eines christologisch-apokalyptischen Ansatzpunktes bei zahlreichen Zusatzargumenten (bes. 205, 209; mit Sanders [und Martyn]), einer spannungsvollen, ja, widersprüchlichen Gedankenführung (bes. 202-205; mit Räisänen) und eines Bruches mit dem Judentum (bes. 198-201, mit Sanders und Räisänen, gegen Dunn). Den Beweis dafür sollen die Kap. 2-6 erbringen.

Das *zweite Kapitel* (34-57) geht den Begriffen Geist (3,2 u. ö.) und Gesetz nach (2,16 u.ö.) — mit kaum mehr als vagen Stellenhinweisen (38 samt n. 12) auch der damit verknüpften "justification language" (38). Hauptergebnis: "the ... framework of the letter consists of the apocalyptic power-language of participation in Christ" (55); Christus (und dem Geist) stehe das Gesetz weithin (anders 2,14-3,12; 3,15-21) nicht als partikulare jüdische Größe gegenüber, sondern als universale Macht (s. 46-48, 55-57). Da "the idea of participation in Christ or the Spirit ... is a much more important category in Galatians than the language of justification" (45), gelte: "Wrede und Schweitzer were right in their suggestions that the doctrine of justification is not the... center of Paul's thought" (55). Freilich solle man dabei statt von "a polemical doctrine" besser von "a scriptural one" sprechen (vgl. 40 zu 2,16; 3,6.11 [Ps 143,2; Gen 15,6; Hab 2,4]), die der Apostel benötigt habe, da er in der Schrift "could not find proof-texts that refer to Christ or the Spirit" (55).

Drittes und *viertes Kapitel* wollen zeigen, dass Paulus trennt, was im Judentum zusammengehört: Bund und Gesetz einerseits (58-95), Gott und Gesetz andererseits (96-133). Was das erstere angeht, wird zunächst der Passus 2,15-21 kurz gestreift (59-62; vgl. 4), während dann der Akzent auf den Abraham-Passagen 3,1/6-29 (63-83) und 4,21–5,1 (83-85) liegt. Während in 3,10-11(-14) recht spannungsvoll vom Gesetz die Rede sei, das des Fehlverhaltens wegen den Fluch verhänge (V. 10), aber vor allem aus prinzipiellen Gründen negativ gewertet (V. 11-14) und sogar als Fluch (V. 13) charakterisiert werde (bes. 76-77), schließe Paulus vor allem mit der Verbindung zwischen Abraham und dem *einen* Samen Christus (3,16)

die Pluralität des Volkes Israel und den Sinai-Bund aus der Heilslinie aus (bes. 80-83). Dasselbe Ziel verfolge er in 4,21–5,1 (83-85), wo nicht nur "a principal contrast between Judaism and Christian faith" zum Ausdruck komme (84), sondern den Galatern mit V. 30 überdies "the scriptural advice" zuteil werde, "to expel the intruders" (84; vgl. 53). Schon von daher, aber überdies weil Paulus auch sonst gelegentlich "between 'true' or 'real' and 'false' or 'nominal' Israel" unterscheide (88 [n. 89: Röm 2,28-29; 1 Kor 10,18; Phil 3,2-3]), wird dann gefolgert: das "Israel Gottes" von 6,16 "refers to the Christian Jews and Gentiles", und zwar ohne "the law-observant Christians" (88-89). Das vierte Kapitel geht erneut auf 3,15-29 ein. Für die διαθήκη von V. 15.17 wird die These E. Bammels zurückgewiesen (97 samt n. 2), es stehe das Rechtsinstitut der "Verfügung eines Gesunden" im Hintergrund — mit dem Effekt, dass Gott sehr wohl mit dem Sinai-Bund das Abraham-Testament hätte revidieren können. Da Paulus indes nur bei diesem (V. 6.17.18), nicht bei jenem (V. 15.17.19), Gott namhaft macht, ergebe sich (s. 98-104): "*the law is not authorized by the God of the Abrahamic covenant*" (101; bei K. kursiv). Da ferner das Partizip διαταγείς von V. 19 offenkundig das ἐπιδιατάσσεται von V. 15 aufgreife (s. bes. 100, 108-109), bei dem nicht die prinzipielle, aber die sachliche Unzulässigkeit einer Hinzufügung zum Testament im Blick sei, handle es sich beim Gesetz um "illegal codicils" (100). Der Hinweis auf die Verordnung durch Engel (V. 19) könne "fill the gap left open in 3:15-17 by revealing that it was not God but angels who added the law" (109). Und die "classical *crux interpretum*" (110) von V. 20 sei mit H. Lietzmann so zu bewältigen, dass der Mittler Mose, der nach V. 20a ja "nicht *eines*" ist, die Vielheit der Engel vertrete, insofern nicht den einen Gott repräsentiere (110-122). Im Anschluß daran (s. 3,22.24 und 4,3.9) freilich changiere die Bewertung des Gesetzes (s. 122-126).

Dass es Paulus nicht um logisch völlig ausgeglichene Aussagen gehe (s. 132 [vgl. 166, 205]: "he followed the rule 'quantity is better than quality'"), sollen auch das *fünfte* und *sechste Kapitel* substantiieren. Das voranstehende (134-167) verficht sowohl für die umstrittene Formulierung von 3,19b, das Gesetz sei "um der Übertretungen willen" hinzugefügt worden, als auch für die mit der Schrift (und insofern mit dem Gesetz) verknüpfte Wendung ὑπὸ ἁμαρτίαν die kausative Interpretation (vgl. Röm 4,15). Dafür spreche u.a. Sanders' Grundthese, Paulus denke "from solution to plight" (165). Die Aussagen über eine zumindest scheinbar positive Rolle des Gesetzes untersucht K. im sechsten Kapitel (168-197). Die ἵνα-Sätze von 3,22.24 verdanken sich danach nicht zuletzt dem, "that the apostle himself was not comfortable with the point he made in 3:15-20", weshalb "he attributed the law to God after all" (194). Die vier Erwähnungen des Gesetzes im paränetischen Teil des Briefs, 5,14.18.23; 6,2, sollen an dem zuvor gewonnenen Eindruck nur nominell (196-197), nicht aber substantiell etwas ändern: "The law has no role in God's plan of salvation" (193). Insbesondere gehe es in 5,14 (Liebesgebot) und 6,2 ("Gesetz Christi") schwerlich um "the law ... as a norm for Christians" (191). Es bedeute 5,14 im Kontext des Galaterbriefs vielmehr "*a rejection of the Jewish law, not ... an affirmation of it*" (196; bei K. kursiv).

Obwohl das Konzept viele altbekannte Einzelinterpretationen integriert,

freilich unter dem Vorzeichen der zumal von Sanders und Räisänen her begriffenen neuen Judentums- und Paulussicht (vgl. 11-12), überzeugt es mich nicht. Warum?

Nicht der bedeutendste Punkt ist die Frage der benutzten Sekundärliteratur. Wichtige Arbeiten des deutschsprachigen Raumes sind leider nicht konsultiert (und andere, auch englische, sind nur unzureichend ausgewertet) worden, so die einschlägigen Veröffentlichungen von G. Bouwman, Ch. Burchard, O. Hofius, W. Kraus, M. Mach, D. Rusam und A. Wechsler. Die von diesen Autoren (aber etwa auch von einem Skandinavier wie K.A. Morland) zusammengetragenen Beobachtungen kann eine kontextuelle Exegese nur zu ihrem Schaden ignorieren.

Überdies erscheinen mir die die Auslegung bei K. leitenden hermeneutischen und exegetischen Prinzipien ziemlich heikel. Nicht nur dass man verschiedentlich — etwa bei dem rahmenden "Paradoxon" — den Eindruck gewinnt, von Anfang an seien inhaltliche Vorentscheidungen getroffen worden. Auch methodisch ist m. E. die Gefahr der Zirkularität gegeben, wenn es eingangs programmatisch heißt: "I agree with the claim that the theology of Paul has to be reconstructed by de-rhetorising his letters" (33). Denn dieser Ausgangspunkt, der alles andere als gut zur paulinischen Selbsteinschätzung (zumal) in 1,7.10.20; 5,8-10 paßt, öffnet der Willkür Tür und Tor, ebnet insbesondere dem Ergebnis den Weg, "that Paul did not hesitate to dictate lines that cannot be harmonized with each other" (132). Die im gleichen Atemzug abgelehnte methodische Annahme, dass nämlich "Paul should carry his line of thought through the polemics of Galatians without internal contradictions" (132), scheint mir entschieden angemessener — jedenfalls bis zum Erweis des Gegenteils. Wie wenig K. sich durch die vorgegebenen Textstrukturen binden läßt, zeigen etwa die folgenden beiden Züge: Erstens wird eine Diskussion hinsichtlich der Gesamtgliederung des Galaterbriefs nicht geführt, hingegen für 2,15-21 schlicht die — umstrittene, für das Verständnis des Briefs einigermaßen entscheidende (vgl. nur Bachmann, *Sünder*, 12-18,152-158) — These von H.D. Betz übernommen, dieser Passus sei als *propositio* zu verstehen (s. 4,59 [samt n. 1: heikle Berufung auf mich]). Obwohl in der Einleitung von *logos* und Enthymemen und auf sie verweisenden Indizien die Rede ist (s. 32-33 samt n. 94), wird zweitens auf solche Anzeichen *in concreto* nicht geachtet, insbesondere nicht bei 3,10-12 (s. 65-73): Trotz der Verknüpfung durch δέ wird V. 10 von V. 11-12 getrennt und wird interpretiert: "3:11 gives a hermeneutical basis for understanding 3:12" (73; vgl. hingegen: Bachmann, *Sünder*, 142; P. Lampe, "*Reticentia* in der Argumentation", *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS. J. Becker [Hrsg. U. Mell - U.B. Müller] [BZNW 100; Berlin - New York 1999] 27-39). Es ist nach K. halt "often the effect that the text/speech makes on its hearers/readers ... more important than the logical conceptual content of its sentences" (31; vgl. 126-127 [zu 3,15–4,10]). K. kommt damit dem nahe, was er Paulus vorhält, dass nämlich der Interpret "impose[s] on scriptural passages whatever meanings serve his aims" (204). Der von Dunn gegenüber (Sanders und) Räisänen erhobene Vorwurf atomistischer Exegese ist ernster zu nehmen, als es hier geschieht (24, 201; vgl. T.E. van Spanje, *Inconsistency in Paul?* [WUNT 2/110; Tübingen 1999] bes. 249-253).

Einige wenige Beispiele dafür, dass man heute wohl über die von K. gewonnenen (bzw. repristinierten) Thesen hinauskommen kann, seien gegeben:

(1) Die Möglichkeit, das Wir zumal von 3,13.23-24; 4,3(.5) z. B. mit T.L. Donaldson exklusiv auf Judenchristen zu beziehen, sollte schwerlich einfach als "too complicated" (47-48, n. 41) zurückgewiesen werden (vgl. 51-52, n. 55), und das auch noch ohne jede Berücksichtigung der vorherigen, nun einmal fraglos auf Juden(christen) bezüglichen Verwendung der 1. *pers.* in 2,15-17(-21). Denn u.a. der mehrfache Wechsel zwischen 1. und 2. *pers. pl.* gibt von K. vermißte "explicit clues" (47-48, n. 42), und dass *nach* Erwähnung der ἔϑνη bzw. der (heidenchristlichen) Ihr-Gruppe in 3,14b und 4,6 jeweils zusammenfassend ein inklusives Wir gebracht wird, paßt in das heilsgeschichtliche Bild (s. nur Bachmann, *Antijudaismus*, 146 samt n. 52 [Lit.]) — das im übrigen den Juden Paulus mit seiner Berufung den "Völkern" zuordnet (s. nur 1,13-16) und judenchristliche Erfahrungen (2,15-21) einer (Juden [s. 3,28] gerade nicht ausblendenden) universalen Perspektive (3,1–6,16) voranstellt.

(2) Dass vom Gesetz als undifferenzierter Einheit die Rede sei (s. bes. 91, 201), ist nicht nur wegen 3,22.24 und 4,21 zu relativieren (vgl. 49-50). Wichtiger noch scheint mir, dass Paulus nicht zuerst allgemein vom νόμος (2,19 u.ö.), sondern von den ἔργα νόμου spricht (2,16 [3mal]; 3,2.5.10). Ihnen — und auch der Rechtfertigungsterminologie — kommt damit eine Schlüsselfunktion zu. Der Passus 2,15-21 und dieser Ausdruck verdienten deshalb höchste Aufmerksamkeit. Insbesondere legt der rückwärtige Kontext (2,12.14) nahe, dass bei "Gesetzeswerken" (vgl. 46-47,59) primär an so etwas wie rituelle Halakhot gedacht ist (s. 15, n. 32: Hinweis u.a. auf Dunn; vgl. Bachmann, *Antijudaismus*, 1-56). Symptomatisch ist, dass K. nicht ein einziges Mal die seit einigen Jahren bekannte und diese Akzentuierung bestätigende Parallele 4QMMT C27 nennt.

(3) Bei der Behandlung der Abraham-Passagen 3,1/6-29 und 4,21–5,1 leuchtet die Charakterisierung der Gesetzgebung als "illegal addition" (48, 164, 203) schon deshalb nicht ein, weil 3,15 eine solche Hinzufügung ausschließt und in 3,19 gerade nicht das Verb ἐπιδιατάσσεσϑαι von 3,15 aufgegriffen (und, anders als bei Josephus, Bell 2,20; Ant 17,226 auch nicht der Terminus ἐπιδιαϑήκη benutzt) wird (vgl. Apg 7,[38.]44.53). Nicht einmal erwogen wird der u.a. von Bammel vorgetragene Vorschlag (s. dazu nur Bachmann, *Antijudaismus*, 81-126), das ἑνός von 3,20a von dem ἑνός von 3,16 her zu verstehen und damit 3,20b (ähnlich wie die Parallele Röm 3,29-30) in dem Sinne zu begreifen, Gott stehe hinter der Verheißung wie hinter der Gesetzgebung. Nicht in den Blick kommt ferner, dass in 4,1-7.8-10 zumal mit der Unterscheidung von "Versklavung" (4,3) der Juden und aktivem "Sklave-Sein" der (ehemaligen) Heiden (4,8) eine heilsgeschichtliche Differenz signalisiert wird (s. dazu nur Bachmann, *Sünder*, 124 samt n. 127 [Lit.]). Wenn 4,21–5,1 von einem Gegeneinander von Judentum und Christentum verstanden (und das Zitat V. 30 als Aufforderung zur Austreibung von Gegnern begriffen) wird, so stehen einer solchen Auslegung u.a. von Bouwman und mir (*Sünder*, 131-133 samt n. 165-167; *Antijudaismus*, 127-158) geltend gemachte Gesichtspunkte gegenüber (Struktur; Funktion von Zitaten bei Paulus; Ἰερουσαλήμ statt

Ἱεροσόλυμα [zu 36, n. 5]); ähnlich urteilt in einem neueren Beitrag auch G. Sellin ("Hagar und Sara", *Das Urchristentum.* FS. J. Becker, 59-84, bes. 72-73 samt n. 35).

(4) Wie u.a. W. Schrage wahrscheinlich gemacht hat, benutzt Paulus die Israel-Begrifflichkeit jenseits von 6,16 nie im übertragenen Sinne und deutet so etwas auch in 1 Kor 10,18 nicht an. Da das auch außerhalb des paulinischen Schrifttums im Frühchristentum noch recht lange so bleibt und die (jüdischen wie paulinischen) Parallelen zu 6,16 deutlich in die gleiche Richtung weisen, muß ernsthaft mit der Möglichkeit gerechnet werden, Paulus beende den Galaterbrief (ähnlich wie die Kapitel Röm 9–11) mit einem eschatologischen Ausblick, der gerade das Judentum positiv mit einbezieht (s. Bachmann, *Antijudaismus*, 159-189 [174, n. 70: Schrage]).

Kurz: Gemeinsam vertretene Züge — wie christologischer Ansatzpunkt und eschatologisch-apokalyptische Prägung — sollten nicht verdecken, dass dem von K. entworfenen Bild ein in ganz anderen Farben gemaltes entgegengestellt werden kann. Die von K. erwogene Möglichkeit, "that in some of the 'post-holocaust' readings good intention has obscured the historical facts" (90), ist sicherlich nicht einfach von der Hand zu weisen. Das gilt indes nicht weniger für die andere Gefahr, dass nicht primär nach der Struktur und dem innergemeindlichen Anliegen des Galaterbriefs gefragt wird (zu 85, 91), paulinische Aussagen vielmehr unerbittlich an einem vorgegebenen — aber keineswegs gänzlich unumstrittenen (vgl. F. Avemarie, "Erwählung und Vergeltung", *NTS* 45 [1999] 108-126) — Modell von "covenantal nomism" gemessen werden, wobei sich neue mit alten Vorurteilen verbinden können.

Wegen der profilierten Ausarbeitung einer bestimmten, Räisänens Ansatz verpflichteten Position handelt es sich um ein nützliches Buch (das indes leider nicht über Register verfügt).

Gesamthochschule Siegen M. BACHMANN
D-57068 Siegen

Varia

Philippe LUISIER, *Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles*. Recueil et analyse critique (Cahiers d'Orientalisme 22). Genève, Patrick Kramer Éditeur, 1998. 276 p. 21,6 x 30,2

Über den *Haupt*inhalt des hier zu besprechenden Werkes von Philippe Luisier, das im Dezember 1997 von der Faculté des Lettres der Universität Genève als Doktorarbeit angenommen wurde, gibt sein Titel schon weitestgehend Auskunft. Aber natürlich kann man eine solche Sammlung alttestamentlicher Zitate verschieden anlegen und verschieden gut

ausführen. Und so sei denn gleich vorab schon gesagt, dass L. seine Sache ganz ausgezeichnet gemacht hat. Die Anlage des Buches erläutert der Verfasser in der *Introduction* (9-17) auf den Seiten 11-14 selbst ausführlich. Der Hauptteil des Werkes (39-245), die eigentliche Auflistung der alttestamentlichen Zitate in den koptischen Versionen der Evangelien, ist, kurz zusammengefaßt, folgendermaßen aufgebaut — hier erläutert am Beispiel von Ps 21,2 (= Ps 22,2 nach dem masoretischen Text): Der Eintrag eines Zitates gibt jeweils zunächst den neutestamentlichen Fundort im griechischen Originaltext an, im Falle von Ps 21,2 also Mt 27,46 und Mc 15,34. Dann folgt der komplette Text der koptischen Versionen der neutestamentlichen Fundstellen in allen verfügbaren Dialektvarianten, im Falle des gewählten Beispiels im sahidischen Dialekt (*S*), für die Mt-Stelle im mittelägyptischen Dialekt *M5* (Codex Scheide), für Mc 15,34 im fayyumischen Dialekt *F5* sowie — wiederum für beide Fundstellen — im bohairischen Dialekt (*B*). Jeweils verzeichnet sind außerdem die Handschriftenzeugen für den jeweiligen koptischen Text und — soweit vorhanden — die Textvarianten innerhalb der Überlieferungen eines Dialektes. Letzteres betrifft, wegen der Vielzahl der Zeugen, in aller Regel die Dialekte *S* und *B*. Anschließend wird der alttestamentliche Text selbst geboten, und zwar zuerst der griechische Text der Septuaginta nach der Göttinger Septuaginta-Edition, dann der Text der verfügbaren koptischen Übersetzungen, im Falle von Ps 21,2 in den Dialekten *S, M4* (das ist der von Gawdat Gabra herausgegebene mittelägyptische Mudil-Codex) und *B*. Schließlich gibt L. Notes, in denen er die sprachlichen Besonderheiten zunächst der neutestamentlichen, sodann der alttestamentlichen Zeugen erläutert. In einem sich anschließenden *Commentaire* interpretiert L. den textkritischen Befund der Notes, ohne die spezifisch koptisch-linguistischen Einzelheiten über ein allgemein verständliches Maß hinaus noch einmal aufzugreifen. So ist der Befund des Kommentars auch Benutzerinnen und Benutzern verständlich, die an den linguistischen Details der koptischen Texte weniger interessiert sind. Die Abfolge der alttestamentlichen Zitate im Hauptteil richtet sich nach der Ordnung der Septuaginta. Der Hauptteil beginnt also mit Gn 1,27 (= Gn 5,2) und endet mit Dn 12,11. Als unnötig redundant hat der Rezensent das Prinzip empfunden, Zitate, die im Alten Testament an mehreren Stellen erscheinen (wie Gn 1,27 = Gn 5,2), an jedem in Frage kommenden Standort mit allen griechischen und koptischen Zeugen vollständig aufzulisten, mit Ausnahme von *Notes* und *Commentaire*. An deren Stelle wird jeweils nur auf den ersten Standort zurück verwiesen — dieses Prinzip (ein einfacher Rückverweis) hätte aber durchaus für den ganzen Eintrag gelten können. So bietet beispielsweise der Schluß des Hauptteils (241-245) dreimal hintereinander denselben Text (Dn 9,27 = Dn 11,31 = Dn 12,11). Zu den bemerkenswerten und überaus hilfreichen Dingen bei der Präsentation des Materials gehört dagegen, dass bei alttestamentlichen Zitaten, die sich im neutestamentlichen Kontext eingebettet in Zusammenstellungen mehrerer alttestamentlicher Zitate finden, das ihnen vorausgehende beziehungsweise folgende Zitat jeweils angegeben wird. So findet sich etwa bei Gn 38,8 (in Mt 22,24; Mc 12,19 und Lc 20,28) der Verweis, dass diesem Zitat das Zitat von Dt 25,5 vorangeht und bei Is 35,4 (in Jn 12,15) der Verweis auf das nachfolgende

Zitat aus Za 9,9. Mit der differenzierten Darstellung der Dialekte und Idiolekte nach der von Rodolphe Kasser begründeten Nomenklatur zeigt L. überdies, aus welcher (guten) Schule er kommt. Die *Notes* und *Commentaires* enthalten manch schöne und interessante Beobachtung, z. B. unter Ps 77,24 (143) die singuläre Behandlung von τὸ μάννα als Femininum im Dialekt *M4*; (die grammatisch-syntaktische Bemerkung zu Os 6,6 auf Seite 166 ist etwas unpräzise: die Wiedergabe von Os 6,6 mittels einer *adjektivischen Cleft Sentence* in *M5, F5* und *B* erfaßt in der Tat den Sinn des Hosea-Wortes auf adäquate Weise). Besondere Bewunderung verdient L.s außerordentliche Sorgfalt, mit der er den koptischen Text präsentiert, bis hin zur exakten Wiedergabe der verschiedenen supralinearen Systeme, unsicherer Lesarten usw. Die Gefahr — gerade auch angesichts ständig wechselnder Dialekte — Fehler zu machen, ist hier ja besonders groß und L. ist ihr mit beeindruckender Souveränität entgangen. Ebenso bemerkenswert ist das Bemühen, wirklich alle verfügbaren Textzeugen aufzuspüren und darzubieten. Noch nicht in seine Darstellung einbeziehen konnte L. den kürzlich von dem norwegischen Sammler Martin Schøyen erworbenen neuentdeckten mittelägyptischen Mt-Text, der seinerzeit noch gar nicht öffentlich bekannt war und der gegenwärtig von Hans-Martin Schenke auch erst noch zur Veröffentlichung vorbereitet wird. Bei diesem Text (er reicht von Mt 5,38 bis Mt 28,20 und ist verhältnismäßig gut erhalten) handelt es sich um eine eigenständige Übersetzung einer griechischen Mt-Vorlage, deren Texttyp sich mit keiner bisher bekannten griechischen Textform des Mt-Evangeliums in Übereinstimmung bringen läßt. Die Eigenständigkeit und Einzigartigkeit dieses Mt-Textes wird auch an den alttestamentlichen Zitaten deutlich, weshalb hier einige eindrückliche Beispiele solcher Zitate gegeben seien (der Abdruck der Textproben erfolgt mit freundlicher Erlaubnis von Prof. H.-M. Schenke entsprechend seiner Transkription des Textes):

Mt 12,7 (= Os 6,6) ⲟⲩ[ⲛ]ⲉⲏ ⲡⲉϯⲟⲩⲉϣϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ ⲉⲛ ⲧⲏ (die Syntax entspricht der bei L. aufgeführten Textform im Dialekt *F5*);

Mt 12,18-21 (= Is 42,1-4): ϫⲉ ϩⲏⲡⲏ ϩⲓ̈ ⲡⲁⲗⲗⲟⲩ [ⲡ]ⲁ̣ⲙ̣[ⲉ]ⲛⲣⲓⲧ ⲡⲉⲧϩⲁ̣ⲥⲉⲣϩⲛⲉⲓ̈ ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲓ̈ⲕⲱ ⲙⲡⲁ[ⲡ]ⲛ̄ⲁ̄ [ⲉ]ϩⲣⲏⲓ̈ ⲉϫⲱϥ̣ ⲉ̇ϥⲉⲧⲁⲙⲉ ⲛⲓϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲉⲩⲕⲣⲓ[ⲥ]ⲓⲥ [19] [ⲛ]ⲛ̣ⲉϥⲉⲣⲉⲥⲏ ⲛ̇ⲛⲉϥⲁϣϫⲁⲡ ⲉ̇ⲃⲁⲗ ⲛ̇ⲛⲉⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲁⲟⲩ ϩⲓ̈ ⲛ̣ⲉⲡⲗⲁⲧⲓⲁ [20] ⲟⲩⲕⲉϣ ⲉϥⲡⲁⲧⲥ ⲛ̇ⲛⲉϥⲟⲩⲁϫⲡϥ · ⲟⲩϩⲏⲃⲥ ⲉϥⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲉϥⲁϣⲉⲙϥ ϣⲁⲛ<ⲧ>ϥϫⲓ ⲙⲡⲉⲧⲕⲁⲛ ϩⲉⲛⲛ ⲟⲩϩⲉⲡ [21] ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲛⲓϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲏ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ (insbesondere V. 20 kann mit ⲟⲩϩⲏⲃⲥ ⲉϥⲙⲟⲩϩ *eine Lampe, die brennt* und ϣⲁⲛ<ⲧ>ϥϫⲓ ⲙⲡⲉⲧⲕⲁⲛ ϩⲉⲛⲛ ⲟⲩϩⲉⲡ *bis er den Sieg empfängt im Gericht* schwerlich auf den geläufigen griechischen Mt-Text zurückgehen).

Mt 13,14-15 (= Is 6,9-10), um das Ausmaß der Andersartigkeit dieses Mt-Textes zu verdeutlichen, hier von Mt 13,13 bis 13,15 zitiert: ⲉⲧⲃⲏ ⲡⲉⲓ̈] ⲁⲓ̈[ⲥⲉϫⲏ ⲛⲉⲙⲙⲉ̣]ⲩ ϩⲉⲛ ϩⲉⲛⲡ[ⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏⲟⲩ] [14] ⲥ̣[ⲉ]ⲛ̣ⲉϫⲱⲕ [ⲉⲃⲁⲗ ⲛϫⲏ ⲛⲥ]ⲉϫⲏ ⲛ̇ⲏⲥⲁⲓ̈[ⲁⲥ ⲡⲉ]ⲡ̣ⲣⲟ̣[ⲫⲏ]ⲧⲏⲥ̣ ⲉϥϫⲱ ⲙ[ⲙⲁⲥ ϫⲉ ϩⲉⲛ ⲟⲩ]ⲛⲉⲩ ⲉⲩⲛⲉ[ⲛⲉⲩ ⲛ]ⲛⲉⲟⲩ[ⲛ]ⲉⲩ ϩⲉⲛ ⲟⲩⲥⲱ[ⲧⲙ ⲉⲩⲛⲉⲥⲱⲧ]ⲙ `ⲛ̇ⲛ´ ⲉⲩ⟦ⲉ⟧ⲥⲱⲧ[ⲙ] ⲟ̣ⲩⲇⲉ ⲛ[ⲛ]ⲉⲩⲛⲟⲓ̈ [15] ϫⲉ ϩⲁ ⲡ[ϩⲏⲧ ⲙⲡⲉⲓ̈ⲗⲁⲟⲥ] ϩⲁϥⲛϣⲁⲧ [ⲛⲉⲩ]ⲙⲉϫⲏ ϩⲁⲩϩⲣⲁϣ ⲉⲧⲉⲙ[ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩ]ⲃⲉⲗ ϩⲁⲩⲉⲣⲕⲉ[ⲕⲏ] ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲛⲥⲉⲛⲉⲩ ⲛⲛⲉⲩ[ⲃⲉⲗ ⲛⲥⲉⲥⲱⲧ]ⲙ ⲛ̇ⲛⲉⲩⲙⲉϫⲏ̣

ṄⲤⲈⲚⲞЇ ϩⲈⲚ ⲠⲈⲨϩⲎⲦ [ⲚⲤⲈⲔⲀⲦⲞⲨ ⲈⲢ]ⲀЇ ⲚⲦⲀ ⲚⲈⲎ ⲚⲀⲞ̣[Ⲩ] (abgesehen von den vielfältigen Veränderungen und Umstellungen im Text scheint der Schluß von V. 15 ⲚⲦⲀ ⲚⲈⲎ ⲚⲀⲞ̣[Ⲩ] eher auf καὶ ἰλάσομαι αὐτούς als auf ἰάσομαι αὐτούς zurückzugehen).

Mt 13,32 (= Ps 103,12): ... ⲚⲦ]ⲠⲎ ṄⲤⲈϪⲒⲔⲂⲀ ϩⲀⲢⲈⲦⲞⲨ [ⲚⲚⲈϤⲔ]Ⲗ̣[ⲀⲆⲞⲤ (mit ṄⲤⲈϪⲒⲔⲂⲀ *und sie finden Kühle* bietet dieser Text eine absolut singuläre Variante innerhalb der koptischen Überlieferung).

Mt 27,46 (= Ps 21,2): ⲈⲖⲰЇ ⲈⲖⲰЇ ⲖⲈⲘⲀ ⲌⲀⲂⲀⲔⲦⲀⲚⲒ ⲈⲦⲈ ⲠⲈЇ ⲠⲈⲦⲚⲀϤϪⲰ ⲘⲘⲀⲤ Ϫ[Ⲉ] Ⲡ̣ⲀⲪϮ ⲠⲀⲪϮ ⲈⲦⲂⲎ ⲞⲨ ⲀⲔⲚⲈⲔⲈⲦ ⲚⲤⲰⲔ (mit ⲀⲔⲚⲈⲔⲈⲦ finden wir in diesem Text ein weiteres Zeugnis für die Lesart mit Futur II — wie in *M5* und *M4*; cf. auch die Notes bei L. auf Seite 123).

Abgerundet wird L.s Werk durch einen Appendix zu den graeco-koptischen Bilinguen (247-256), die er für den Hauptteil ebenfalls ausgewertet und als Quelle auch jeweils vermerkt hatte; *Remarques conclusives* (257-272) sowie einer nützlichen *Table de concordance NT/AT* (273-274), die die neutestamentlichen Fundstellen nach der Abfolge des NT aufführt und ihnen die alttestamentliche Entsprechung jeweils zuordnet und einem Inhaltsverzeichnis (*Table des matières*, 275-276), das im wesentlichen einem alttestamentlichen Stellenregister entspricht.

Der Nutzen des Werks ist vielfältig. Zunächst einmal erhält man ein Arbeitsmittel in die Hand, das es so zuvor nicht gab. Es ist nun möglich, sich rasch und auf einen Blick die *komplette* koptische Überlieferung eines alttestamentlichen Zitates im NT *zuverlässig* vor Augen zu führen. Die Komplexität der koptischen Überlieferung des NT, die L. auch ausdrücklich thematisiert, die Beziehungen der Übersetzungen in die verschiedenen Dialekte untereinander, wie auch ihre etwaige Selbständigkeit werden augenfällig. Man erhält einen unmittelbaren Eindruck von der Vielfältigkeit der koptischen Übersetzungspraxis, ihren Möglichkeiten, *eine* (gelegentlich aber auch eine *ähnliche*) griechische Vorlage unterschiedlich wiederzugeben. Dies betrifft sowohl die Varianten innerhalb *eines* Dialektes, wie auch die Differenzen zwischen *verschiedenen* Dialekten. Alle, die beispielsweise mit der Erforschung der koptischen Septuaginta befaßt sind, werden das Buch dankbar benutzen. Ebenso kann und wird es sich zum Beispiel bei der Identifizierung und Ergänzung lückenhafter alt- wie neutestamentlicher Fragmente als nützliches Werkzeug erweisen, da, mit den vielfältigen sprachlichen Möglichkeiten, ein und dieselbe Sache auszudrücken, vor Augen, Ergänzungen flexibler gehandhabt werden können. Gelegentlich entsteht beim Betrachten mancher Stellen (wie etwa Gn 2,24 oder Lv 19,18) der natürliche (und unvermeidliche) Wunsch, doch gleich noch zu erfahren, wie denn dieses oder jenes Zitat im übrigen NT wiedergegeben wird. Dieser Wunsch ist jedoch der Wunsch nach einem neuen Buch. Vielleicht findet sich aber ein ebenso Berufener, der den Wunsch nach einem solchen Buch mit derselben Sorgfalt wie L. zu befriedigen vermag.

Göhrener Straße 11
D-10437 Berlin

Uwe-Karsten PLISCH

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24 (*)

Paulus scheint in Kol 1,24 einen Mangel an Bedrängnissen Christi vorauszusetzen, den er durch seine Leiden behebe. Wie ist das zu verstehen? Nach ausdrücklichen Worten des Apostels kommt ihm jedenfalls keine zusätzliche Leistung in bezug auf den Erlösungstod Jesu zu (vgl. 1 Kor 1,13). 1954 konnte ich an der Päpstlichen Universität Gregoriana eine von P. Karl Prümm S. J., Professor am *Pontificio Istituto Biblico*, angeregte Dissertation zu Kol 1,24 einreichen, deren Veröffentlichung rege Beachtung fand (1). Darin habe ich ausführlich die Auslegungsgeschichte dieser rätselhaften Stelle dargelegt und am Ende eine eigene Exegese in Anlehnung an die Auslegung des Johannes Chrysostomus dargeboten. Die referierte Auslegungsgeschichte wurde von den Rezensenten einhellig gelobt, meine eigene Exegese von mehreren Autoren allerdings mit Fragezeichen versehen (z. B.J. Schmid, E. Käsemann, M. Zerwick). In diesem Gastvortrag möchte ich unter Berücksichtigung der Rezensionen und zahlreicher neuerer Fachliteratur zu Kol 1,24 (2) sowie vor allem unter Auswertung der durch die Linguistik

(*) Für den Druck überarbeitete deutschsprachige Fassung des Gastvortrags am Päpstlichen Bibelinstitut (31.3.2000) auf Einladung der *Joseph Gregory McCarthy Professorship 2000*: "Ciò che manca alle *tribolazioni* del Cristo. Un approccio nuovo per interpretare Col 1,24".

(1) K. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt.* Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1,24b (BBB 12; Bonn 1956). Vgl. die Rezensionen von P. Benoit (*RB* 64 [1957] 619-620); P. Gaechter (*ZKTh* 79 [1957] 237); E. Käsemann (*ThLZ* 82 [1957] 694-695); K.H. Schelkle (*ThQ* 137 [1957] 89-90); J. Schmid (*BZ* NF 1 [1957] 315-318); R. Schnackenburg (*Religion und Theologie* [1957]); K. Staab (*ThRv* 53 [1957] 168-171); M. Zerwick (*VD* 35 [1957] 313-319); H. Bleienstein (*GuL* 31 [1958] 473-474); N.M. Flanagan (*CBQ* 20 [1958] 583-586); W. Koester (*Schol.* 33 [1958] 619-620); B. Otte (*RevBib* 20 [1958] 112); A. Viard (*RSPhTh* 42 [1958] 335-336); N.M. Flanagan (*NTAb* 4 [1959] 86-87); G. Le Grelle (*NRTh* 81 [1959] 755-756); W. Beuken (*Bijdr.* 21 [1960] 202-203).

(2) Aus der Fülle der neueren Kommentare seien angeführt: E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9/2; Göttingen ²1977); J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT; Regensburg 1974); E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKK 12; Zürich ³1989); J. Gnilka, *Der Kolosserbrief* (HThK 10/1; Freiburg 1980); J. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief* (NEB.NT 10.12; Würzburg 1987); P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (ThHK 10/1; Berlin ²1990); R.P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (Interpretation; Atlanta 1991); J.-N. Aletti, *Saint Paul, Épître aux Colossiens.* Introduction, traduction et commentaire (EtB NS 20; Paris 1993); M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser.* Der Brief an Philemon (ÖTK 12; Gütersloh 1993); M. Barth, *Colossians.* A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 34B; New York 1994); J.D.G. Dunn,

bereicherten Methoden der Exegese eine neue bibeltheologische Auslegung vorlegen. Dabei setze ich — anders als früher — die in den letzten Jahren fast einhellig vertretene Pseudonymität des Verfassers von Kol voraus, berücksichtige besonders die Aussagen des Kol über Christus (bes. 1,15-20) sowie die zur Zeit der Abfassung des Briefes verbreitete Rede über eschatologische Bedrängnisse. Methodisch untersuche ich nach einer kurzen Orientierung über die wichtigsten Auslegungstypen (I) zunächst den Kontext von Kol 1,24 (II). Im Hauptteil gehe ich kurz auf die Struktur des Verses ein und exegetisiere dann die einzelnen Textelemente (III). Als Folgerung daraus zeige ich abschließend die bibeltheologische Bedeutung des umstrittenen Verses für heutige Leser auf (IV).

I. Orientierung über die wichtigsten Auslegungstypen

Von wenigen Ausnahmen im vergangenen Jahrhundert abgesehen (z. B. A. Schweitzer, H. Windisch), stimmen alle Ausleger darin überein, daß Kol 1,24 in keiner Weise die Heilsbedeutung des Sühnetodes Jesu einschränkt. Um die auf den ersten Blick hin irritierende, ja anstößige Stelle mit der sonst bekannten Lehre des Paulus in Einklang zu bringen, gehen die Exegeten seit frühester Zeit unterschiedliche Wege. Ohne diese hier im einzelnen vorzustellen ([3]), soll eine schematisierte Übersicht den Blick für die Exegese der Stelle schärfen.

(1) Nach Ansicht mehrerer Ausleger (erstmals belegt bei Pelagius) bezeichnet Paulus hier mit "Bedrängnisse des Christus" seine eigenen Leiden, die er um Christi willen erträgt oder die den Leiden Christi ähnlich sind. Als Beleg dafür wird auf 2 Kor 1,5 verwiesen, mitunter auch auf die direkt damit verbundene Wendung "in meinem Fleisch".

(2) Seit Augustinus ist die Erklärung beliebt, Paulus spreche hier von den Leiden des mystischen Christus (*Christus totus, caput et corpus*), d. h. der Kirche als Leib Christi. Ihr Leidensmaß ist noch nicht vollendet und kann darum durch den Apostel noch zugunsten der Kirche ergänzt werden, nicht

---

The Epistles to the Colossians and to Philemon (NIGTC; Grand Rapids 1996); J.M.G. BARCLAY, *Colossians and Philemon* (Sheffield 1997); H. HÜBNER, *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (HNT 12; Tübingen 1997); U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1; Göttingen 1998).

Vgl. außerdem G. LE GRELLE, "La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col., I, 24", *NRTh* 81 (1959) 232-250; E. KAMLAH, "Wie beurteilt Paulus sein Leiden?", *ZNW* 59 (1963) 217-233; J. LÄHNEMANN, *Der Kolosserbrief.* Komposition, Situation und Argumentation (Gütersloh 1971); W. BUJARD, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen* (Göttingen 1973); F. ZEILINGER, *Der Erstgeborene der Schöpfung.* Untersuchung zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes (Wien 1974); R.J. BAUCKHAM, "Col 1,24 Again", *EvQ* 47 (1975) 168-170; W.F. FLEMINGTON, "On the Interpretation of Col 1:24", *Suffering and Martyrdom in the New Testament.* Studies Presented to G.M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar (ed. W. HORBURY – B. MCNEIL) (Cambridge 1981) 84-90; P. MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule.* Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief (Zürich 1988); A. PERRIMAN, "The Pattern of Christ's Suffering. Col 1:24 and Phil 3:10-11", *TynB* 42 (1991) 62-79; M. CAHILL, "The Neglected Parallelism in Colossians 1:24-25", *EThL* 68 (1992) 142-147.

([3]) Vgl. KREMER, *Leiden*, 5-153.

zwecks Tilgung der Sünden, sondern im Dienst des Aufbaus der Kirche. Seit dem Mittelalter wurde unser Vers oft dazu bemüht, um die damals vertretene Hinordnung der Leiden von heiligen Menschen auf die Tilgung von Sündenstrafen und die Lehre vom Kirchenschatz biblisch zu begründen. Vor wenigen Jahren wurde die augustinische Deutung in abgewandelter Form unter Berufung auf die "Christusmystik", die mystische Einheit des Paulus und anderer Getaufter mit Christus, vertreten.

(3) Angeregt durch die Deutung des Johannes Chrysostomus beziehen viele Exegeten die Wendung "Bedrängnisse des Christus" auf die Leiden des irdischen Christus, zu denen neben seiner Passion (den "satisfaktorischen" Leiden) noch die im Dienst seiner Predigt der Gottesherrschaft notwendigen Bedrängnisse (die "ädifikatorischen" Leiden) gerechnet werden können, wie sie nach seinem Tod dann der Apostel und andere Verkünder des Evangeliums als Stellvertreter Christi ertragen und in diesem Sinne "ergänzen" (4).

II. Der Kontext von Kol 1,24

Unser Vers steht in einem Brief, der heute von sehr vielen Exegeten zu den Deutero-Paulinen gerechnet wird (5). Bei der Annahme einer pseudepigraphischen Abfassung wird die anstößig erscheinende Aussage von Kol 1,24 übrigens besser verständlich. Dieser Brief ist nach seiner eigenen Angabe an die christliche Gemeinde in Kolossä gerichtet, die "Paulus" (6) persönlich nicht kannte (2,1). Möglicherweise ist die Adresse auch fiktiv, da historisch nicht sicher ist, ob es zur Zeit der Abfassung dieses Briefes in Kolossä noch eine christliche Gemeinde gab (7). Aus dem vorliegenden Brief geht jedenfalls hervor, daß die angesprochene Gemeinde durch eine bestimmte "Philosophie" (2,8) verunsichert war, die die einzigartige Hoheit Christi und

(4) In etwas abgewandelter Form habe ich diese Erklärung in meiner Dissertation übernommen (vgl. J. KREMER, "θλῖψις, θλίβω", *EWNT* II, 375-379, bes. 378-379.

(5) Zur Begründung der pseudepigraphischen Abfassung des Kol, auf die im einzelnen nicht näher eingegangen werden kann, sei verwiesen auf die in Anm. 2 angeführten neueren Kommentare und die dort angegebenen Spezialuntersuchungen zu Stil und Thematik des Kol, bes. BUJARD, *Untersuchungen*, LÄHNEMANN, *Kolosserbrief*, und MÜLLER, *Anfänge*. Bedenkenswert ist, woran HÜBNER, *Kolosser*, 7, erinnert daß W.G. KÜMMEL, der noch vor wenigen Jahren energisch die Authentizität des Kol verteidigte, gegen Ende seines Lebens — nach Erscheinen der Untersuchung von BUJARD — mit der Pseudonymität des Kol rechnete, in: "L'exégèse scientifique au XX siècle: Le Nouveau Testament", *Le Monde contemporain et la Bible* (éd. C. SAVART – J.-N. ALETTI) (BiToTe 8; Paris 1985) 473-515, bes. 483-484. Vgl. zur Problematik der pseudepigraphischen Abfassung noch P. POKORNY, "Pseudepigraphie I/II", *TRE* 27, 645-655 (Lit.); M. KILEY, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield 1986); H.-J. KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022; Paderborn 1998) 241-243; T.H. OLBRICH, "The Stoicheia and the Rhetoric of Colossians: Then and Now", *Rhetoric, Scripture and Theology*. Essays from the 1994 Pretoria Conference (ed. ST.E. PORTER – T.H. OLBRICH) (JSNTSS 131; Sheffield 1996) 308-328, bes. 9-10.

(6) Die Schreibweise "Paulus" deutet den Unterschied zwischen dem Verfasser und dem Apostel Paulus an.

(7) Nach Tatian war z. Z. des Nero die Kol 2,1; 4,15 erwähnte nahegelegene Stadt Laodizea durch ein Erdbeben zerstört worden, was andere Autoren auch über Kol berichten. — Allerdings würde das nicht ausschließen, daß jedenfalls den Erstlesern des Kol noch eine Gemeinde von Kolossä bekannt war.

die Fülle seines Werkes in Frage stellte, Engeln und Mächten eine besondere Stellung zuschrieb und eine bestimmte asketische Lebensweise forderte ([8]).

Auf die Irrlehre in Kolossä nimmt kurz vor unserer Stelle die redaktionelle Überarbeitung eines überlieferten Christushymnus Bezug (1,15-20), der die Hoheit des präexistenten Christus und seine Bedeutung als Haupt der Kirche betont. Gegen die Häresie in Kolossä richtet sich auch die von den Paulusbriefen abweichende präsentische Eschatologie (2,13-14; 3,1-3) und nicht zuletzt die Forderung des Festhaltens (εἴ γε ἐπιμένετε) am Evangelium, das — hyperbolisch gesprochen — in der ganzen Welt verkündet wurde und dessen "Diener" (διάκονος) "Paulus" ist (1,23). Vorher wurde Epaphras, durch den die Kolosser das Evangelium kennenlernten, als "der getreue Diener (διάκονος) Christi" (1,7) für sie erwähnt.

Kol 1,24 steht am Anfang eines Abschnitts (1,24-2,5), der nach einer auf die Leser bezogenen Überleitung (1,21-23) wie ein Einschub wirkt und als "Selbstvorstellung" bezeichnet werden kann ([9]). In diesem läßt der Verfasser — ähnlich wie in 1 Tim 1,12-17 — zwischen dem Proömium und dem Briefkorpus den fern von der angeschriebenen Gemeinde weilenden Apostel unter den Adressaten präsent werden (vgl. die verwandten Selbstvorstellungen in 1 Kor 2,1-5; Gal 1,10-24; Phil 1,3-26; 1 Thess 1,2-10; Röm 1,1-6). Der Verfasser erwähnt dabei zunächst die "Leiden" des "Paulus", die engstens mit seiner Sendung als "Diener des Evangeliums" (1,23) verbunden sind. Zur Selbstvorstellung gehört auch die Wiederaufnahme dieser Formulierung in der Selbstbezeichnung des "Paulus" als "Diener" der Kirche (1,25a), der gemäß dem ihm verliehenen "Amt" (οἰκονομία) das "Wort Gottes" zu "erfüllen" hat (1,25-29; vgl. Röm 15,19; 2 Tim 4,17) ([10]). Das bedeutet, wie anschließend in apokalyptisch gefärbter Diktion ausgeführt wird, der ganzen Kirche (nicht bloß einer Ortsgemeinde) das bisher verborgene "Geheimnis" Gottes, das jetzt offenbart wurde, nämlich "Christus in euch" (V. 27), auch den Heiden bekannt zu machen (vgl. Eph 3,1-13). Im Dienste dieses "Erfüllens des Wortes Gottes" müht sich der Apostel ab, erfährt er Leiden (V. 24a; vgl. Eph 3,13) und "kämpft" er (vgl. 1,29; 2,1: Metaphorik des Wettkampfes) mit der ihm verliehenen Kraft.

Im zweiten Teil der Selbstvorstellung (2,1-5) geht der Verfasser darauf zunächst (2,1-3) noch näher ein, indem er die Stichworte "Kampf", "für euch", "Reichtum", "Geheimnis" und "Christus" aus 1,24-29 aufgreift. Mit 2,4 spricht "Paulus" dann direkt die Anliegen seines Schreibens an und entlarvt er das, was die Gegner an "Philosophie" vorbringen, als "leeres Geschwätz" (πιθανολογία). Der Abschluß (2,5) dient hellenistischer Brieftopik entsprechend ([11]) der Überbrückung des Abstandes zwischen dem Briefschreiber und

([8]) Vgl. WOLTER, *Kolosser*, 37-38, und andere Kommentare; ferner L.T. STACKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tübingen 1995); C.E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism* (WUNT 2/77; Tübingen 1995).

([9]) Vgl. WOLTER, *Kolosser*, 97-114; dagegen LÄHNEMANN, *Kolosserbrief*, 44. Nach ERNST, *Kolosser*, 183, ist Kol 1,24-29 "ein wesentlich für das Apostelverständnis unverzichtbarer Bestandteil der Versöhnungsbotschaft" und V. 24 "ein Verkündigungsstück, dessen Einzelelemente durch das Thema Leiden zusammengehalten" werden.

([10]) 1,25 bildet πληρῶσαι eine meist nicht beachtete Parallele zu ἀνταναπληρῶ: vgl. CAHILL, "Parallelism", 142-147.

([11]) Vgl. WOLTER, *Kolosser*, 113-134.

den Adressaten durch die Erwähnung seiner geistigen Anwesenheit und durch das Lob der Adressaten (*captatio benevolentiae*).

Kol 1,24 steht also am Anfang einer "Selbstvorstellung" des Verfassers, mit der er seine Autorität und Kompetenz für die Stellungnahme in dem Schreiben unterstreicht. Die Position und Funktion von Kol 1,24 und die damit angedeutete apologetische Tendenz (Textpragmatik) sind bei der Interpretation dieses Verses zu berücksichtigen. Aus der Stellung innerhalb dieser Selbstvorstellung folgt u. a., daß Kol 1,24 im näheren Kontext (1,25-29) und im ganzen Brief eine untergeordnete und dienende Funktion hat.

III. Textanalyse von Kol 1,24

1. *Beobachtungen zur Struktur*

V. 24 läßt eine bewußt gewählte Anordnung der Wörter erkennen. Diese dient — textpragmatisch — dazu, die Leser zu einem bestimmten Verstehen des Textes anzuleiten, ganz auf der Linie der oben (II.1.) erwähnten Funktion von Kol 1,23d–2,5. Das zeigt nicht zuletzt auch die schon erwähnte Parallele zu VV. 25-26, wo Paulus eine besondere Aufgabe zugesprochen wird: damit er dem ihm anvertrauten Dienst (Amt) gemäß das Wort Gottes "erfülle".

> 23d οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παυλος διάκονος.
> 24a Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν 24b καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ
> ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ 24c ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ
> σώματος αὐτοῦ, 24d ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, 25a ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος
> 25b κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ 25c τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς
> πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 26a τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον
> ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν 26b νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις
> αὐτοῦ, 27a οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι 27b τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ
> μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, 27c ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς
> τῆς δόξης· 28a ὃ ἡμεῖς καταγγέλλομεν 28b νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον
> καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, 28c ἵνα
> παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ· 29a εἰς ὃ καὶ κοπιῶ
> ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ 29b τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ
> ἐν δυνάμει.

Innerhalb der VV. 24-29 ist V. 24 ein doppelgliedriger Hauptsatz (mit einem Nebensatz [V. 24c]), an den mehrere Satzteile anschließen. Er umfaßt zwei parallele, durch καί miteinander verbundene Satzglieder; dabei wird das zweite durch eine Gegenüberstellung näher bestimmt ("in meinem Fleisch" — "für seinen Leib"), wobei das letzte Wort noch durch einen kurzen Nebensatz exegetisch erklärt wird ("der die Kirche ist") (12). Beachtenswert ist, daß das Attribut "für euch" (V. 24a) in "für seinen Leib" (V. 24c) seine Entsprechung

(12) ALETTI, *Colossiens*, 134, schlägt eine andere Struktur vor, die "in meinem Fleisch" eng mit "Bedrängnisse des Christus" verbindet:

a "je trouve ma joie dans les (= mes) souffrances" (ἐν τοῖς παθήμασιν)
b "pour vous" (ὑπὲρ ὑμῶν)
A "et je mène à terme ce qui manque aux tribulations (τῶν θλίψεων) du Christ en ma chair"
B "pour (ὑπέρ) son corps, qui est l'Eglise"

hat. Der letztere Zusatz gibt dem ganzen Satzgefüge eine dynamische Ausrichtung: er ordnet die "Leiden" des Paulus bzw. die "Bedrängnisse des Christus" auf die Kirche hin, weil Paulus in seinem Fleisch ersetzt, was an den "Bedrängnissen des Christus" mangelt. Die anschließenden Nebensätze (VV. 25-26a [Anakoluth] und 26b-29) unterstreichen diese Dynamik, denn sie leiten dazu an, die Aussage von V. 24 in enger Verbindung mit den folgenden Angaben über das "Paulus" anvertraute Amt zu verstehen.

2. *Einzelerklärung von V. 24a*

Nῦν steht hier kaum als eine bloße Übergangspartikel, sondern als Zeitangabe, die aber nicht so sehr die gegenwärtige Lage des "Paulus" als Gefangener bezeichnet (darüber erst 4,3.18; vgl. auch Eph 3,1.13), sondern die vorher (V. 22) und nachher (V. 26b) angesprochene heilsgeschichtliche Situation.

Mit χαίρω äußert der Verfasser hier wie 2,5 und 1,11 (χαρά; vgl. 2 Tim 1,4) seine Freude, wie es auch der Apostel mehrmals tut (2 Kor 7,4; 13,9; vgl. Phil 1,4.18; 2,17). Solche Freude ist in einer religiösen Weltsicht begründet und eine Frucht des Geistes (vgl. Gal 5,22). In der nachpaulinischen Literatur bildet die paradox anmutende Verbindung "Freude im Leiden" ein sehr wichtiges Motiv (z. B. 1 Petr 1,6-7; 4,13; Jak 1,2) ([13]). Der Verfasser von V. 24a findet also seine Lage keineswegs beklagenswert. Die Präposition ἐν kann besagen, daß er sich "in" den Leiden freut; vermutlich aber steht ἐν hier, wie aus dem Folgenden hervorgeht, im Sinn von "über": die Leiden sind Anlaß zur Freude und daher anders zu beurteilen, als es sich vordergründig nahelegt oder von Gegnern möglicherweise ins Feld geführt wird.

'Εν τοῖς παθήμασιν (μου) bezieht sich auf "Leiden", wie sie der Apostel bei der Ausübung seines Dienstes, speziell (aber nicht nur) während seiner Gefangenschaft erfahren hat (vgl. z. B. 1 Thess 2,2; 1 Kor 4,11-13; 2 Kor 4,7-11; 11,23-33; 12,10; Phil 1,13). Wie in den Hauptbriefen gehören auch im nachpaulinischen Paulusbild Amt und Leiden zusammen (vgl. Apg 9,16; 15,26; 21,13; Kol 4,3; Eph 3,1; 4,1; 6,20; 2 Tim 1,12; 2,9). Für Kol 1,24a ist dabei zu beachten, daß der Apostel Paulus die 2 Kor 1,5 erwähnten παθήματα anschließend (1,6.8) mit θλιβόμεθα (ebenso 4,8) und θλίψεις verdeutlicht, er also mehr oder minder παθήματα und θλίψεις synonym verwendet. Die Wendung παθήματα τοῦ Χριστοῦ deutet in 2 Kor 1,5 an, daß der Apostel die Leiden als Teilhabe an den Leiden Christi auffaßt und dabei auf die ihm wie auch anderen durch die Taufe gegebene Passionsgemeinschaft mit Christus Bezug nimmt (vgl. 2 Kor 4,10; Phil 3,10; auch Röm 8,17). Aus 2 Kor 1,5 folgt, daß τοῦ Χριστοῦ dort als *genetivus auctoris* aufzufassen ist, wie anschließend ausdrücklich formuliert wird (V. 5b οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ, vgl. 4,10-11 διὰ 'Ιησοῦν). Anders als der Apostel in 2 Kor 1,5 (vgl. 4,10 νέκρωσιν τοῦ 'Ιησοῦ) kennzeichnet "Paulus" in Kol 1,24a seine Leiden nicht als παθήματα τοῦ Χριστοῦ, sondern einzig durch den Zusatz "für euch" ([14]), und unterscheidet sie von den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ (V. 24b).

([13]) Dafür gibt es auch Parallelen im jüdischen Schrifttum (z. B. ApcBar[syr] 52,6: "Erfreut euch an dem Leiden, das ihr jetzt leidet!"; vgl. 2 Makk 6,30; 4 Makk 10,20). Vgl. H. CONZELMANN, "χαίρω", *TWNT* IX, 358-360; K. BERGER, "χαίρω", *EWNT* III, 1079-1083.

([14]) Die in den besten Handschriften fehlende Lesart μου kann außer Betracht bleiben.

Der Zusatz ὑπὲρ ὑμῶν — im NT nur hier und Eph 3,1.13 — kann gemäß der übertragenen Bedeutung von ὑπέρ "für euch", "um euretwillen", "zu euren Gunsten" oder "an eurer Stelle" bedeuten. Letztere Bedeutung kommt hier vom Kontext her sicher nicht in Frage (anders nach einer verbreiteten Erklärung in V. 24c). "Für" die Adressaten sind die Leiden des Apostels nicht deshalb, weil er sie in einer direkt auf sie bezogenen Tätigkeit erträgt, sondern sie im Dienst seiner Christusverkündigung für die ganze Kirche erfährt, wie der folgende Nachsatz näher darlegt. Offen bleibt dabei, ob "Paulus" hier die Leiden in Verbindung mit seinem "Dienst" bloß allgemein positiv bewertet oder außerdem voraussetzt, daß sie wesentlich zu seinem Apostolat gehören und diesen als "Leidensapostolat" fördern ([15]).

3. *Einzelerklärung von V. 24b*

Καί kann dem hebräischen bzw. aramäischen Sprachgebrauch entsprechend als bloße Überleitungspartikel interpretiert werden oder als eine Konjunktion, die schon als solche auf die besondere Zuordnung beider Vershälften verweist, etwa im Sinn von καὶ γάρ oder ἀλλά. Wie es hier zu verstehen ist, kann nur eine Zusammenschau beider Vershälften zeigen.

Das Doppelkompositum ἀνταναπληρῶ steht in der Bibel nur hier. Mehrfach wird hingegen πληρόω (z. B. Kol 1,9.25; 2,10; 4,17; vgl. Röm 15,19) wie auch ἀναπληρόω (vgl. 1 Kor 14,16; 16,17; Phil 2,30) verwendet. Durch das Präfix ἀντ- erhält das Verbum eine besondere Nuance, wie außerbiblische Belege zeigen ([16]): "erfüllen anstelle von", d. h. "ersetzen" ("*vicissim adimpleo*") ([17]). Mit ἀνταναπληρῶ beansprucht "Paulus", daß er die als Objekt angegebenen ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ nicht bloß auffüllt oder ergänzt, sondern ersetzt, indem seine eigenen Bedrängnisse irgendwie an die Stelle der Bedrängnisse eines anderen (Christi) oder von etwas anderem (einer Summe von Leiden) treten ([18]). Das Doppelkompositum verbietet es, die im folgenden genannten "Bedrängnisse des Christus" einfach als die eigenen Bedrängnisse des "Paulus" aufzufassen ([19]). Die gewählte 1. Person Präsens drückt aus, daß der Verfasser dies jetzt tut und damit den "Mangel" behebt. Unter Berücksichtigung der bekämpften Irrlehre in Kolossä ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er hier wie auch bei ὑστερήματα ein Schlagwort der Irrlehrer abwandelt ([20]). Ausschlaggebend für die Interpretation von ἀνταναπληρῶ in V. 24b ist die nähere Bestimmung seines Objekts: τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.

Mit τὰ ὑστερήματα und den beiden davon abhängigen Genitiven gibt der Verfasser an, was er ersetzt. Wie dem Verbum ὑστερέω kommt dem Substantiv eine mehrfache Bedeutung zu: (1) Abwesenheit (vgl. 1 Kor 16,17);

([15]) Die direkte Beziehung von "für euch" auf "ich freue mich" (E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* [KEK 9/2; Göttingen 1930], z. St.) wird in letzter Zeit nicht mehr vertreten.

([16]) Vgl. die Angaben bei KREMER, *Leiden*, 158-160; zustimmend KÄSEMANN, "[Rezension]", 694; kritisch hingegen BARTH, *Colossians*.

([17]) Vgl. ZERWICK, "[Rezension]", 314.

([18]) Der Hinweis von GNILKA, *Kolosserbrief*, z. St., auf 2 Kor 5,20 und 13,3 als Parallelen beachtet nicht den Unterschied zwischen "Paulus" und dem Apostel.

([19]) Anders u. a. SCHWEIZER, *Kolosser*, WOLTER, *Kolosser*, und ALETTI, *Colossiens*.

([20]) Vgl. KREMER, *Leiden*, 163; LÄHNEMANN, *Kolosserbrief*, 78.

(2) das, was fehlt (Phil 2,30); (3) Mangel, Armut, Not (Ps^{LXX} 33,10; 2 Kor 8,14; 9,12; 11,9; Lk 21,4) ([21]). Die präzise Bedeutung des polysemen Ausdrucks ist von den beiden angefügten Genitiven her näher zu bestimmen als: "was noch fehlt", "was mangelt", was also zu ersetzen ist. Dabei bleibt zunächst offen, ob τῶν θλίψεων als *genetivus subjectivus* (Mangel bei den θλίψεις) oder *genetivus partitivus* (Mangel an θλίψεις) aufzufassen ist. Der Plural ist jedenfalls geeignet, die Menge bzw. Vielfalt mangelnder θλίψεις anzuzeigen. Die Wahl von ὑστερήματα (statt etwa ἐλλείμματα) scheint anzudeuten, daß der Verfasser nicht bloß an die Möglichkeit oder Tatsache, sondern an die Notwendigkeit eines Ersetzens denkt und so — in Verbindung mit ἀνταναπληρῶ — den Gedanken an ein Leidensmaß nahelegt ([22]).

Die Wahl von τῶν θλίψεων ist nach der vorherigen Wendung ἐν τοῖς παθήμασιν nicht ganz ungewöhnlich, aber auffallend ([23]). Mit θλίψεις (von θλίβω "reiben") werden im NT in metaphorischer Verwendung vornehmlich die den Jüngern bei ihrer Verkündigung und allen Christen bei ihrer Christusnachfolge nicht nur tatsächlich, sondern "notwendig" zustoßenden Drangsale bezeichnet. Sie gehören zu ihrem Geschick (vgl. Apg 14,22; 20,23; Joh 16,33; 1 Thess 3,2-4 [V. 3: "dafür sind wir da"]) ([24]).

Viele apokalyptisch klingende Worte darüber (z. B. Mk 13,19.24; Offb 1,9; 2,9.10.22; 7,14) sind ein Nachhall der Bedrängnisse des Volkes Israel in Ägypten (Ex 4,31), im Exil (Dtn 4,29-30) und nachher (Neh 9,27.37: "in großer Bedrängnis") sowie im Leben der Gerechten (z. B. Ps^{LXX} 33,20; 137,7) ([25]). In den jüdischen Schriften werden oft ebenso "Bedrängnisse" für die Zukunft in Aussicht gestellt (wenn auch nicht mit dem Wort θλῖψις). Die vielen Ankündigungen zukünftiger "Bedrängnisse" bzw. einer "großen Bedrängnis" legen es nahe, daß der Verfasser von Kol darauf Bezug nimmt ([26]) und so den früheren Aussagen des Apostels Paulus eine besondere Note verleiht, möglicherweise unter dem Eindruck verschärfter Verfolgungen (vgl. die vielen Äußerungen darüber in Apg und Offb). Allerdings dürfte Kol 1,24 nicht von jüdischen Äußerungen über die "Wehe des Messias" abhängen, die dem Kommen des Messias vorausgeht, zumal die Belege dafür erst aus jüngerer Zeit stammen. Solche Bedrängnisse waren für den Apostel nicht bloß

([21]) Vgl. U. WILCKENS, "ὕστερος, ὑστέρησις", *TWNT* VIII, 596-598.

([22]) LOHSE, *Kolosser*, z. St.; R. STUHLMANN, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament* (FRLANT 132; Göttingen 1983) 99-101; vgl. H. SCHLIER, "θλίβω, θλῖψις", *TWNT* III, 139-148.

([23]) 2 Kor 1,4-8 stellt, wie oben dargelegt, in ähnlicher Weise παθήματα und θλιβόμεθα zusammen. Ob dabei der dortigen Reihenfolge (V. 4 ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει, V. 5 τὰ παθήματα) — anders als Kol 1,24 — besonderes Gewicht zukommt, ist fraglich (so GNILKA, *Kolosserbrief*, z. St.).

([24]) SCHLIER, "θλίβω", 146-147. — ALETTI, *Colossiens*, z. St., bemerkt, daß θλῖψις hier anders als in den Hauptbriefen verwendet wird und in Verbindung mit ἀγωνίζομαι und ἀγών die Situation eines eschatologischen Kampfes aufweise.

([25]) Dazu gehört auch die Redeweise "Tag der Bedrängnis" (4 Kön 19,3; Jes 33,2; Dan 12,1; Hab 3,16; Zef 1,15).

([26]) LOHSE, *Kolosser*, z. St. (vorher schon DIBELIUS), und DERS., *Märtyrer und Gottesknecht* (FRLANT 64; Göttingen [2]1963) 202-203; ähnlich KAMLAH, "Paulus", z. St.; ZEILINGER, *Erstgeborene*, z. St.; STUHLMANN, *Maß*, 99-101; DUNN, *Colossians*, z. St., dagegen HÜBNER, *Kolosser*, z. St. Kritisch steht auch ERNST, *Kolosser*, 185, solchen Bezugnahmen gegenüber, da s. E. der zweiten Generation ein ausgeprägtes apokalyptisches Bewußtsein gefehlt habe.

Drangsale, denen er passiv ausgeliefert war, sondern auch solche, die er aktiv in seinem "Kampf" (ἀγών, Kol 2,1) auf sich nahm (vgl. Kol 1,29; 2,1; Phil 1,30; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7).

Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ wird bei unvoreingenommenem Lesen als Bezeichnung des Subjekts der noch zu ersetzenden Bedrängnisse aufgefaßt und in den letzten Jahrhunderten meist einseitig auf den irdischen Jesus bezogen, konkret auf die in seiner Passion erfahrenen Leiden. Diese nächstliegende Interpretation, die nicht zuletzt durch die Übersetzung von θλίψεις mit "*passiones*" (Leiden) in der Vulgata (wie auch in der LutherÜ und EÜ) nahegelegt wird, steht aber in Widerspruch zu den biblischen Aussagen, daß Jesu Todesleiden keiner Ergänzung mehr bedarf (27). Deshalb interpretieren viele — wie eingangs skizziert — diesen Genitiv als *genetivus qualitatis* (Bedrängnisse wie die Jesu) oder *genetivus auctoris* (Leiden um Christi willen, wie 2 Kor 1,5 vorausgesetzt); mitunter wird diese Erklärung durch die direkte Verbindung mit ἐν τῇ σαρκί μου unterstrichen (28). Oft wurde in der Vergangenheit die Erklärung des Augustinus zitiert. Er faßte, wie oben schon gesagt, τοῦ Χριστοῦ als Bezeichnung für den "Leib Christi" (im Sinne von "*Christus unus, caput et corpus*") auf und begründete dies mit dem dafür herangezogenen Wort Christi: "Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?" (Apg 9,4) (29). Diese Interpretation widerspricht jedoch dem Verständnis von "Leib Christi" (im Unterschied zum Haupt) im Kol. Außerdem ist sie nicht mit der Angabe "für seinen Leib" in Einklang zu bringen. In Anlehnung an Johannes Chrysostomus unterscheiden viele die Leiden Jesu bei seiner Passion ("satisfaktorische" Leiden) von den Mühsalen bei seiner Predigt ("ädifikatorische" Leiden) (30), welche durch die Leiden der Apostel und Verkünder des Evangeliums noch im Namen Jesu ergänzt werden können.

Nun spricht "Paulus" an unserer Stelle aber gar nicht von "Bedrängnissen *Jesu*". (Jesus selbst hat, soweit die Evangelien dies erkennen lassen, auch niemals ausdrücklich von seinen "Bedrängnissen" gesprochen, wohl aber von seinem Tod und den künftigen Bedrängnissen der Jünger.) Mit τοῦ (31) Χριστοῦ ist hier der gekreuzigte und auferstandene Herr gemeint, durch den Gott das All mit sich versöhnte und Frieden stiftete durch sein Blut am Kreuz

(27) Das wird besonders empfunden seit der von Anselm von Canterbury vorgetragenen Deutung der Passion Jesu als bitteres Leiden zur Sühne für alle Sünden.

(28) So ALETTI, *Colossiens*, u. a. — Verwandt ist damit die vor einigen Jahrzehnten in freier Anlehnung an Augustinus vertretene Deutung als *genetivus mysticus*, also als Hinweis auf die "mystische" Verbindung aller Getauften mit Christus und die damit gegebene Leidensgemeinschaft. Nach diesen Interpretationen spricht "Paulus" hier einzig von einem Ersetzen eigener Leidensmängel.

(29) Diese Berufung ist unhaltbar; vgl. dazu J. KREMER, "Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte", *The Unity of Luke-Acts* (ed. J. VERHEYDEN) (BEThL 142; Leuven 1999) 329-355.

(30) Die Kennzeichnung "satisfaktorische" und "ädifikatorische" Leiden ist erstmals bei J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon* (London [14]1904) belegt.

(31) Das Gewicht des Artikels bleibt in der lateinischen Übersetzung "Christi" sowie in der EÜ und LutherÜ unberücksichtigt; anders in der Übersetzung von F. STIER, *Das Neue Testament* (München 1989), z. St.: "des Messias". Außerdem stehen neuere Auslegungen im Bann des neuzeitlichen, einseitigen Interesses am historischen Jesus, ganz im Unterschied zur Christologie des Kol und Eph (vgl. dazu neuerdings LUZ, *Kolosser*, z. St.).

(Kol 1,20.22). Dieser ist für den Verfasser des Kol "Bild des unsichtbaren Gottes" (1,15), Schöpfungsmittler (1,16-17f) und "Haupt des Leibes, der Kirche" (1,18). Er ist der "Christus in euch" (1,27), d. h. in der Gemeinde ([32]). Dieser ist es — was oft kaum beachtet wird —, dessen Bedrängnisse noch zu ersetzende Mängel aufweisen. Die im NT nur hier gebrauchte Formulierung "Bedrängnisse des Christus" setzt — unbeschadet der im Kol vertretenen präsentischen Eschatologie ([33]) — voraus, daß das gesamte messianische Heilswerk des Christus noch nicht vollendet ist. So ist nach VV. 25-29 die Verkündigung des vorher verborgenen Mysteriums Gottes noch nicht "erfüllt" (V. 25; vgl. Eph 3,5-9). Unter Rückgriff auf die z. Z. der Abfassung des Kol verbreitete Rede von "eschatologischen Bedrängnissen" kann darum der Verfasser hier den Begriff "Bedrängnisse des Christus" prägen und damit den Gedanken an ein Leidensmaß verbinden. Dies ermöglicht es, die Leiden des "Paulus" im Dienste des Christus als ein Ersetzen dessen zu bezeichnen, was letztlich an den "Bedrängnissen des Christus" noch mangelt ([34]).

4. *Einzelerklärung von Kol 1,24cd*

In der Wendung ἐν τῇ σαρκί μου bezeichnet σάρξ wie Röm 1,3 die leibliche Existenz ohne negative Note. Diese ist die Sphäre, in der "Paulus" das mit ἀνταναπληρῶ ausgesprochene "Ersetzen" persönlich vollzieht ([35]). Diese Wendung ist keine Näherbestimmung zu ὑστερήματα τῶν θλίψεων, die den Ort des Mangels angeben will ([36]). Dagegen spricht vor allem die kontrastierende Hinordnung auf "für seinen Leib" sowie die durch ἀνταναπληρῶ nahegelegte Bedeutung von τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ als Bezeichnung für die Bedrängnisse einer von Paulus unterschiedenen Person. In Stellvertretung für ὁ Χριστός "ersetzt" jetzt "Paulus" persönlich durch das Ertragen von Leiden in Verbindung mit seiner Verkündigung das, was an den eschatologischen Bedrängnissen des Χριστός noch mangelt.

Wie die Verbform ἀνταναπληρῶ nahelegt, tut dies Paulus allein. Damit wird ihm — über 1 Kor 15,9 und Röm 15,18-19 hinausgehend — eine einzigartige Stellung eingeräumt. Diese gewiß einseitige Formulierung hat eine Entsprechung in der ebenfalls einseitigen und übertreibenden Betonung der Stellung des "Paulus" in 1 Tim 1,15-16. Um solche Aussagen nicht fundamentalistisch und damit falsch zu interpretieren, ist ihre textpragmatische Funktion zu beachten.

Ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ: Was Paulus in seinem Fleisch ersetzt, geschieht für den "Leib" Christi, der in einem Kommentarwort

([32]) Vgl. W. GRUNDMANN, "*Christos* im Kolosser- und Epheserbrief", *TWNT* IX, 550-555; außerdem H. MERKLEIN, "Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes", DERS., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 42; Tübingen 1987) 409-453.

([33]) Vgl. F.J. STEINMETZ, *Protologische Heilszuversicht.* Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (FThSt 2; Frankfurt 1969); H.E. LONA, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief* (fzb 48; Würzburg 1984).

([34]) Anders als in 2 Kor 1,5, wo das Motiv des noch zu vollendenden Heilswerks fehlt.

([35]) An anderer Stelle drückt das Paulus mit ἐν τῷ σώματί μου (Gal 6,17; vgl. 2 Kor 4,10) aus.

([36]) So ALETTI, *Colossiens*, z. St., unter Hinweis auf die von ihm bestimmte Struktur von V. 24.

unmißverständlich mit der Kirche identifiziert wird: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Damit ist gemäß den "Leib Christi"-Aussagen in Kol und Eph die Gesamtkirche als eine vom Haupt unterschiedene Größe gemeint (vgl. etwa Kol 1,18; anders 1 Kor 12,12; Röm 12,5). Diese Worte werden durch die anschließenden Aussagen in V. 25 erhellt. Die Wendung "für seinen Leib" meint demnach nicht bloß — was grammatisch möglich wäre — "wegen seines Leibes", sondern "zugunsten seines Leibes", insofern die im Dienst der Verkündigung ertragenen Bedrängnisse dem Leib Christi, der Kirche, zugute kommen ([37]). Wie das im einzelnen zu verstehen ist, kann nur aus dem Kontext des ganzen Briefes erschlossen werden. Die aus der möglichen Übersetzung "anstelle seines Leibes" seit dem 18. Jh. gefolgerte Erklärung, daß "Paulus" durch das Ertragen seiner Bedrängnisse ein von der ganzen Kirche zu tragendes Leidensmaß verringert habe, wird der oben dargelegten Bedeutung von ἀνταναπληρῶ ... τοῦ Χριστοῦ nicht gerecht. Außerdem behauptet der Verfasser des Kol an keiner Stelle, daß "Paulus" den Lesern ihre Leidenslast abnehme. Eine solche Behauptung stünde auch in Widerspruch zu Aussagen in den anderen Briefen (z. B. 1 Thess 1,6; Phil 1,7; 4,14, und besonders 2 Tim 1,8; 2,3; 4,5).

5. *Ergebnis der Textanalyse*

Im Rahmen einer fiktiven Selbstvorstellung (1,23d-2,5) schreibt der sich mit dem Apostel Paulus identifizierende Verfasser zunächst allgemein (V. 24a) über die "Leiden", die er im Dienst der Verkündigung erträgt, die den Lesern wie der ganzen Kirche zugute kommen ("für euch") und ihn deshalb mit Freude erfüllen. Diese positive Sicht verbietet es, seine "Leiden" gegen die Wahrheit seiner Botschaft auszuspielen. In dem kunstvoll strukturierten Nachsatz (V. 24b) erläutert er dies: Als derjenige, dem das Amt (οἰκονομία) anvertraut ist, das Wort Gottes "zu erfüllen" (V. 25), "erfüllt" er stellvertretend (ἀντ-αναπληρῶ), d. h. ersetzt er, was an einem — gemäß damals verbreiteten Erwartungen — offensichtlich nahegelegten vollen Maß an "Bedrängnissen" noch mangelt.

Diese bezeichnet "Paulus" mit der nur hier vorkommenden Wendung als "Bedrängnisse des Christus" (nicht bloß des historischen Jesus, auf den sich die neuzeitliche Exegese oft einseitig konzentriert). Dabei ist vorausgesetzt, daß — unbeschadet der Vollständigkeit des Erlösungsleidens Christi am Kreuz — sein messianisches Heilswerk noch nicht vollendet ist. Als Auferstandener und Kyrios ist "der Christus" im Hinblick auf eine "Erfüllung" (Vollendung) seiner Sendung deshalb irgendwie noch Bedrängnissen ausgesetzt. Seine im Dienst Christi erfahrenen Leiden kann "Paulus" in Verbindung damit sehen und sie als ein Ersetzen dessen bewerten, was letztlich an den "Bedrängnissen des Christus" noch mangelt.

Der Verfasser "Paulus" fügt noch an (V. 24cd), daß er das am Vollmaß dieser eschatologischen "Bedrängnisse des Christus" noch Mangelnde in seinem "Fleisch" (irdischen Leben), also in seinem persönlichen Geschick als

([37]) Nach Ernst, *Kolosser*, 184, erhält in dem Dienst des "Paulus" "für seinen Leib, der die Kirche ist", das "für euch" bzw. "für eure Sünden" Christi eine "amtlich-personale Akkomodation".

Apostel, ersetze. Außerdem tue er das für den "Leib" des Christus, die Kirche. Ihr also kommen seine eigenen Leiden als "Bedrängnisse des Christus" zugute. Aus dieser Sicht wird auch verständlich, warum ihn seine Leiden mit Freude erfüllen (V. 24a) ([38]).

IV. Bibeltheologische Auslegung

Durch die Aufnahme des Kol in den Kanon der Heiligen Schriften gilt für Christen Kol 1,24 als Wort Gottes, unbeschadet dessen, daß der Brief durch einen von Paulus verschiedenen Verfasser geschrieben wurde, der in die kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Generation verstrickt und an die Vorstellungen seiner Zeit gebunden war. Um diesen Vers heute als Wort Gottes vernehmen und vermitteln zu können, bedarf er außer der Textanalyse einer weiteren Interpretation unter Berücksichtigung der ganzen Bibel sowie der kirchlichen Tradition.

1. *Brief des "Paulus"*

Die als Arbeitshypothese übernommene pseudepigraphische Abfassung des Kol besagt, daß der Verfasser diesen Brief seinen Lesern als Schreiben des Apostels Paulus übermittelt hat. Eine solche Abfassungsweise liegt auf der Linie anderer pseudepigraphischer Schriften in der Bibel (z. B. Dtn; 2 Petr, Jak), im frühen Judentum (Hen[aeth]; ApcMos u. a.) und frühkirchlicher Apokryphen (z. B. EvThom; ProtevJak). Der Verfasser des Kol zeigt damit an: Seine Worte entsprechen ganz der Botschaft des Apostels Paulus, ja aktualisieren diese in der gegenwärtigen Situation. Es ist also im Grunde der Apostel, der "im Geist" in der Mitte der Gemeinde weilt (2,5) und sie ermahnt, sich durch Irrlehren nicht verleiten zu lassen (2,4), sondern im Glauben an Christus "festzuhalten" (1,23).

Für heutige Leser heißt das: Dieser Brief fordert als eine authentische Interpretation der Botschaft des Apostels Paulus unsere Aufmerksamkeit. Als zeitbedingte Übersetzung der Worte des Paulus stellt Kol 1,24 uns zugleich vor die Aufgabe, diesen Vers — analog zum Vorgehen seines Verfassers — in die Sprache unserer Zeit und kirchlichen Situation zu übersetzen. Dabei ist einer alten hermeneutischen Regel entsprechend zwischen der zeitgebundenen "Aussageweise" und dem bleibenden "Aussageinhalt" zu unterscheiden ([39]).

2. *"Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch"*

Zu Beginn der Selbstvorstellung schreibt "Paulus", daß ihn seine "Leiden" für die Kolosser mit *Freude* erfüllen. Wie aus den folgenden Worten hervorgeht, hat diese Freude über die dem Verfasser in seinem Dienst zustoßenden Mühsale und Drangsale ihren Grund darin, daß er sie nicht als

([38]) Aus Raum- und Zeitgründen kann hier nicht im einzelnen darauf eingegangen werden, inwiefern Kol 1,24 Themen der Hauptbriefe (etwa die Verbindung zwischen "Amt" und Leidenserfahrungen in 2 Kor 4,8.10) aufgreift und weiterführt.

([39]) Vgl. K. RAHNER, "Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen", DERS., *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln 1960) IV, 401-428, bes. 426-428, und besonders die neueren Überlegungen von K. NIEDERWIMMER, "Interpretation als Vermittlung", DERS., *Quaestiones theologicae.* Gesammelte Aufsätze (Berlin 1998) 234-242.

sinnloses Geschick oder gar als Strafe empfindet; er sieht sie vielmehr in enger Verbindung mit seinem apostolischen Amt und in ihrer positiven Bedeutung für die Leser und die ganze Kirche ("*für euch*"). Eine solche Sicht mindert nicht die Last der Anfeindungen und Mühsale, doch läßt sie diese in Geduld und guten Mutes ertragen.

Die hier ausgesprochene Paradoxie von Freude im Leiden hat ihre Parallele in Texten des Alten Testaments (z. B. Sach 9,9; Zef 3,14-17). Sie liegt auch Worten Jesu zugrunde, wie sie in der Bergpredigt überliefert sind (vgl. Mt 5,4.11-12 u. ö.). Von ihm selbst heißt es, daß er beim letzten Abendmahl angesichts der bevorstehenden Passion mit den Jüngern das "Hallel" gesungen hat (Mk 14,26). Das Motiv der Freude angesichts von Leidenserfahrungen hat besonders in den nachpaulinischen Schriften seinen Niederschlag gefunden (z. B. 1 Petr 4,13; 2 Thess 1,4; Apg 5,41). Die auf dieser Linie liegende Aussage von Kol 1,24 ermutigt darum alle, die bitteren Erfahrungen (nicht bloß bei Verfolgungen) im apostolischen Wirken in Verbindung mit dem allen Christen gegebenen Auftrag anzunehmen und zu bewerten. Wir dürfen dies im Blick auf die durch die Passion Christi schon eröffnete frohe Zukunft tun, die uns jetzt schon mit Freude erfüllen kann.

3. *"und ich ersetze, was noch mangelt an den Bedrängnissen des Christus"*

Das Wort "*Bedrängnisse*" leitet dazu an, die vorher (V. 24a) erwähnten "Leiden" des Verfassers im Kontext der alttestamentlichen und jüdischen Äußerungen zu verstehen, welche von eschatologischen "Bedrängnissen" und darüber hinaus von einer verheißenen Heilszukunft sprechen. Nach damaligen Erwartungen stellen solche "Bedrängnisse" offenkundig eine fixe Größe dar und sind gleichsam in einem festgesetzten Maß zu ertragen. Wohl unter Bezug auf solche Erwartungen schreibt "Paulus" von "Bedrängnissen des Christus" und von einem "Mangel", den er "ersetzt", um das angenommene Leidensmaß des Christus voll zu machen. Diese Bedrängnisse sind von den mit der Passion Jesu verbundenen Leiden zu unterscheiden ([40]).

Die Rede von zu ersetzenden "Bedrängnissen" erinnert uns daran, daß Jesu Jünger wie schon die Propheten im Alten Bund das "Wort Gottes" in einer Welt verkündeten, in der negative Kräfte die Boten Gottes "bedrängten". Die Evangelien erzählen in der Bildersprache ihrer Zeit, daß Jesus bei seinem Wirken den Widerstand Satans erfuhr und die "Gottesherrschaft" als Überwindung der Gewalt des Bösen machtvoll verkündigte (z. B. Lk 10,18; 11,20). Der Apostel Paulus konnte in der mythischen Sprache seiner Umwelt schreiben, daß Satan ihn bei seiner Missionstätigkeit hinderte (1 Thess 2,18), also eine gegnerische Macht sich ihm entgegenstellte. Der Verfasser des Eph drückt das aus mit den Worten: "Unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser Finsternis, gegen die bösen Geister im himmlischen Bereich" (Eph 6,12; vgl. 4,27: "Gebt dem Teufel keinen Raum!"). Von Bedrängnis durch Gegner und widergöttliche Mächte ist auch 2 Thess 1,4-6 und vor allem in der

([40]) Letztere werden zudem im NT niemals als bittere Schmerzen geschildert, anders als in späteren Passionsbetrachtungen, die sich an Jes 53,3-5 und Klgl 1,12 orientieren.

([41]) Vgl. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD 3; Freiburg [3]1963).

Offenbarung des Johannes die Rede (z. B. Offb 12,17) ([41]).

Wenn "Paulus" in unserem Text von "Bedrängnissen des Christus" schreibt, steht das nicht in Widerspruch zu der vorher im Christushymnus verteidigten Gottessohnschaft, Erlöserfunktion und Stellung als Haupt der Kirche, sowie der Aussage über eine "Entwaffnung" der Mächte und Gewalten (Kol 2,15). Dies ist nämlich zu sehen in Verbindung mit der im Kol wie auch Eph vorausgesetzten Ansicht, daß das Evangelium noch nicht allen Menschen verkündet und die "Erfüllung des Wortes Gottes" (1,25) noch mit Mühen und Kampf verbunden ist (1,29; 2,1; vgl. Eph 6,12). Der Apostel Paulus selbst hat dies seiner futurisch-eschatologischen Sicht entsprechend mit anderen Worten ausgesprochen, etwa 1 Kor 15,24-25: "Danach das Ende ... wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat". (Vgl. auch 2,6; Röm 8,22-25; 16,20; Hebr 10,13 und 13,13: "Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausgehen und seine Schmach auf uns nehmen".)

Aus diesem Grund ist also nach Jesu Tod und Auferstehung auch heute noch mit "Bedrängnissen" zu rechnen, wie sie damals "Paulus" dem gekreuzigten auf auferstandenen Christus in besonderer Weise zueignete; denn er ist es ja, gegen den sich letztlich die Mächte des Bösen richten, und was die Jünger in seinem Namen erleiden, geht darum auch ihn an. Er ist mit ihnen einerseits durch die Taufe verbunden, so daß er in ihnen lebt (vgl. Gal 2,20) und sie an seiner Passion teilhaben (vgl. 2 Kor 1,4-7; 4,8-11; Phil 3,10; Röm 8,17). Über diese mehr "statische" Passionsgemeinschaft hinaus nimmt "der Christus" — unserem Text zufolge — in einer "dynamischen" Aktionsgemeinschaft aber auch an den Bedrängnissen teil, die dem Apostel und allen Christen bei der Ausübung ihres Auftrags widerfahren. Diese können daher als Teil der "Bedrängnisse des Christus" bezeichnet werden und erhalten so einen hohen Wert ([42]).

Für viele stellt sich hier die Frage, auf die der Verfasser des Kol nicht eingeht: Inwiefern kann der erhöhte Herr, der doch in der Herrlichkeit beim Vater weilt (vgl. Kol 3,1), noch Bedrängnisse erfahren und somit "leiden" ([43])? Oft wird dafür — doch zu Unrecht — auf die Identifizierung des Weltenrichters mit den Hungernden, Dürstenden, Nackten und Gefangenen im gleichnishaften Gemälde des Weltgerichts (Mt 25,31-46) verwiesen ([44]). Im Blick auf Kol 1,24 bleibt vor allem zu bedenken, daß "Paulus" hier keine Abhandlung über die "Bedrängnisse des Christus" schreibt, sondern darauf nur damaligen Erwartungen gemäß verweist, um die Bedeutung seiner Leiden für die Kolosser zu betonen. Deshalb kann aus unserer Stelle nicht erschlossen werden, in welcher Weise "der Christus" selbst noch Bedrängnisse erleidet.

([42]) Diese Interpretation der ungewohnten Aussage in Kol 1,24, die auf der Linie der Homilien des Johannes Chrysostomus liegt, ist verwandt mit der Erklärung des Augustinus, nach welcher "der Christus" hier nicht bloß den irdischen Jesus bezeichnet. Sie unterscheidet sich aber dadurch, daß "der Christus" hier nicht mit der Kirche (seinem Leib) identisch ist, sondern ihr als Haupt und Träger seiner messianischen Sendung gegenübersteht.

([43]) Vgl. die Überlegungen von G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott.* Eine trinitarische Theologie (Freiburg [3]1999) 363-364, 373-376.

([44]) Vgl. die neueren Kommentare z. St. und C. NIEMAND, "Matthäus 25,31-46 — universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome", *Patrimonium Fidei.* Festschrift M. Löhrer – P.-R. Tragan (Hrsg. M. PERONU – E. SALMANN) (Roma 1997) 287-326.

Dies kann zudem mit Begriffen irdischer Psychologie niemals erfaßt werden. Wir können darüber allenfalls mit einer *docta ignorantia* (Nicolaus von Kues) und "apophatisch" im Sinn ostkirchlicher Frömmigkeit sprechen.

Was der Verfasser des Kol über die "Leiden" des "Paulus" und deren Beziehung zu den eigenen "Bedrängnissen des Christus" schreibt, läßt uns aber jedenfalls staunen über "den Christus", der bis zur endgültigen Vollendung seines Werkes, der endgültigen Überwindung der Mächte des Bösen, noch in einer unser Begreifen übersteigenden Weise als Teilhaber am Leiden der Seinigen betrachtet werden darf (45). Wenn wir also heute in der Nachfolge Jesu Bedrängnisse erfahren, so ermutigt uns Kol 1,24 dazu, diese — über den alltäglichen Eindruck hinaus — in dem weiteren Horizont der "Bedrängnisse des Christus" zu sehen, dessen Heilswerk noch nicht vollendet ist. In einem übertragenen Sinn gilt das für alle "Minderungen des Lebens" (Teilhard de Chardin) in Krankheit und Altersbeschwerden, die ja irgendwie aus der Sphäre des Bösen stammen. Schließlich ist es aus der heutigen globalen Weltsicht nicht verfehlt, wenn wir auch die Leiden des größten Teils der Menschheit infolge von Unterdrückung und Ausbeutung in Verbindung mit den "Bedrängnissen des Christus" betrachten (46).

4. *"ich ersetze ... in meinem Fleisch"*

Dem Wortlaut nach *ersetzt* "Paulus" die noch ausstehenden "Bedrängnisse des Christus" jetzt in seinem Fleisch, d. h. in seinem persönlichen Leben. Damit wird ihm eine einzigartige Stellung zugewiesen: Er ist es, der das Werk Christi auf eine einmalige Weise weiter- bzw. zu Ende führt und "erfüllt" (V. 25). Der Verfasser konkretisiert damit die eigenen Aussagen des Apostels (vgl. 1 Kor 15,9) und unterstreicht so gegenüber den Gegnern in der Gemeinde seine Autorität als Heidenapostel. Diese hier im Rahmen der Selbstvorstellung und im Blick auf die Erstleser formulierte Hochschätzung oder gar "Überschätzung" des "Paulus" (ähnlich wie 1 Tim 1,12-17) will nicht über eine alle anderen ausschließende Sonderstellung des "Paulus" informieren (47). Wie auch sonst ist hier die alte hermeneutische Unterscheidung zwischen Aussageweise und Aussageinhalt zu beachten. Der Verfasser bedient sich der Aussageweisen seiner Zeit über die eschatologischen Bedrängnisse, um seiner Hochschätzung des Apostels Ausdruck zu geben und dessen Autorität zu unterstreichen. Er will keineswegs das Wirken des Apostels absolut setzen und ihn als den hinstellen, der alles, was an den "Bedrängnissen Christi" noch mangelt, bereits ersetzt hat. V. 24b schließt darum nicht aus, daß ähnlich wie "Paulus" auch andere, wenn auch nicht in derselben Weise, ihre im Dienst der Verkündigung des Evangeliums erfahrenen Bedrängnisse als ein Ergänzen oder Ersetzen dessen auffassen

(45) In diesem Zusammenhang wird auch gern der Satz von B. PASCAL zitiert: "Jesus sera en agonie jusqu' à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-lá" (*Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets* [Bordeaux 1952] 335). Der fromme Denker ermahnt darin mit dem Hinweis auf Jesu Todesangst in Getsemani allerdings nur zur Wachsamkeit in einer Welt, wo viele gedankenlos dem Leid gegenüberstehen.

(46) Vgl. M. ZECHMEISTER, "Die Leiden der anderen beredt werden lassen ...", *GuL* 73 (2000) 81-83.

(47) So wird Kol 1,24 seit dem vorigen Jahrhundert mehrfach mißverstanden, u. a. von KÄSEMANN, "[Rezension]", 695.

dürfen, was an den "Bedrängnissen des Christus" noch mangelt. Unser Text ist nicht zuletzt im Licht der Worte Jesu und der kirchlichen Überlieferung zu lesen, die alle dazu auffordern, in der Nachfolge Jesu jeweils persönlich das Kreuz zu tragen.

5. *"für seinen Leib, der die Kirche ist"*

Die Wendung "ich freue mich in meinen Leiden für euch" wird durch die folgenden Worte "für seinen Leib, der die Kirche ist" näher erklärt. "Für seinen Leib" bedeutet dabei nicht "anstelle seines Leibes", als würde "Paulus" der Kirche eine Leidenslast abnehmen. Die zutreffende Bedeutung "*zugunsten* seines Leibes, der Kirche" verleitete in katholischen Kreisen seit dem späten Mittelalter oft zur Folgerung, die Bedrängnisse bzw. Leiden des Apostels und anderer hätten einen besonderen Wert, etwa als Sühne für die von anderen Kirchengliedern verschuldeten Sündenstrafen. Das wurde dann mit der Lehre vom "Kirchenschatz" (an Verdiensten der Heiligen) verknüpft, aus dem der Papst bei der Verleihung von Ablässen schöpfen könne ([48]). Diese Verbindung verkennt völlig, daß Kol 1,24 nicht von Sühneleiden spricht, auch nicht von Sühneleiden für sogenannte zeitliche Sündenstrafen. Sie wird darum heute kaum mehr vertreten. Dasselbe gilt für die Deutung unseres Textes als biblischen Beleg für ein als Sühne aufgefaßtes Leidensapostolat der Kranken und Armen, wie diese noch Empfehlungen der Herz-Jesu-Verehrung zugrunde liegt ([49]). In diesem Sinne wird unser Text auch noch in der Liturgie des Gedenktags "Gedächtnis der Schmerzen Mariens" (15.9.) zitiert ([50]).

Unserer Textanalyse zufolge kann die Wendung "für seinen Leib, der die Kirche ist" nur auf folgende Weise ausgelegt werden: Was "Paulus" erleidet, geschieht ganz im Dienst der Kirche, deren Diener er ist. Als solchem ist ihm das "Amt" anvertraut, bei den Lesern das Wort Gottes zu "erfüllen" (V. 25), ihnen das bis jetzt verborgene Mysterium kundzumachen und jeden "vollkommen in Christus" (V. 28) hinzustellen. Die ihm bei der Erfüllung dieser Sendung zustoßenden "Leiden", seine Mühen und Kämpfe, sind deshalb nicht umsonst, sondern förderlich "für die (ganze) Kirche, den Leib Christi", und so auch für die Gemeinde in Kolossä ("für euch"). Die Präposition ὑπέρ besagt nicht bloß, daß "Paulus" dies alles "wegen" der Kirche erträgt, sondern auch, daß sein Ersetzen der "Bedrängnisse des Christus" der Kirche zugute kommt. "Zum Besten" für den Leib Christi geschieht dieses "Ersetzen" deshalb, weil es die Verkündigung des "Paulus" fördert. Zum einen wird nämlich durch das Ertragen der Bedrängnisse sein Zeugnis für Christus in den Augen der Leser besonders glaubwürdig (vgl. 2,2). Zum anderen gibt sein im Leiden erwiesener Glaubensgehorsam (vgl. Hebr 5,8b) seiner apostolischen Tätigkeit wie auch seinem damit verbundenen

([48]) Vgl. K. RAHNER, "Kirchenschatz", *LThK* ² VI, 257; DERS., "Ablaß", *LThK* ² I, 46-53; G.L. MÜLLER, "Ablaß", *LThK*³ I, 51-55.

([49]) In der Enzyklika PIUS XI, "Miserentissimus Redemptor" wird jedoch dazu aufgefordert, darauf zu achten, daß der Wert solchen Opferns vom Opfer Christi abhängt (*AAS* 20 [1928] 70). — Vgl. L. SCHEFFCZYK, "Herz-Jesu-Verehrung II und III", *LThK*³ V, 53-54.

([50]) "Gib, daß wir im Gedenken an die Schmerzen der seligen Jungfrau Maria bereit sind, die Bedrängnisse unseres Lebens zu ertragen und so zu ergänzen, was noch fehlt an den Leiden Christi für seinen Leib" (Schlußgebet).

Beten (vgl. Kol 4,12) in den Augen Gottes ein besonderes Gewicht zugunsten der ganzen Kirche und ihres Auftrags, den "Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses" allen Menschen — auch den Heiden — kundzutun (V. 27). Letzteres gilt für "Paulus" wie für alle Christen und ermutigt sie zu einem echten missionarischen "Leidensapostolat", etwa durch Ertragen von Leiden im Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung ("Erfüllung") des Heilwerkes des Christus.

*
* *

Die hier vorgelegte neue bibeltheologische Auslegung von Kol 1,24 knüpft an frühere Interpretationen an und versucht, unter Berücksichtigung der Ergebnisse neuerer Bibelwissenschaft, den im Namen des Apostels Paulus geschriebenen Vers als ein uns heute noch angehendes Wort Gottes zu deuten. Diese Auslegung ist gewiß nicht das letzte Wort zu diesem auf den ersten Blick hin so rätselhaften und überspitzt formulierten Text. Als bedenkenswerte und diskutable Hypothese will sie anregen, sich durch dieses Wort Gottes ansprechen und in den eigenen Leiden ermutigen zu lassen, um persönlich das zu ersetzen, was an den "Bedrängnissen des Christus" noch mangelt — zugunsten seines Leibes, der Kirche.

Boltzmanngasse 9
A-1090 Wien
Austria

Jacob KREMER

Pontificium Instititum Biblicum
Annus academicus 2000-2001. I semestre

Auditores inscripti erant 346, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	17	306	12	335
Fac. Orientalistica	—	—	11	11
Universi	17	306	23	346

Nationes	63	Alumni	346
Dioceses	174	Alumni	188
Inst. Religiosorum	52	Alumni	119
Inst. Religiosarum	10	Alumnae	10
Ex statu laicali	29	Alumnae	17
		Alumni	12

Laureae

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

TORTI, Rita *«Quando interrogare è pregare». La forza pragmatica delle proposizioni interrogative nel Salterio alla luce della letteratura accadica.* Roma 2000 (extractum)

SCAIOLA, Donatella *«Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite». Fenomeni di composizione all'interno nel Salterio Masoretico.* Roma 2000 (extractum)

PERON, Gian Paolo *«Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini!» (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo.* Roma 2000 (extractum)

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

En este Elenco aparecen todos los libros enviados a *Biblica*, de alguna manera relacionados con los estudios bíblicos. La mención de un título en este Elenco no implica por tanto juicio acerca de la obra. El consejo de dirección determina qué libros serán recensionados en *Biblica.*

Los libros y fascículos que non han sido expresamente pedidos por *Biblica* no serán devueltos al remitente, aún cuando no parezca conveniente publicar una recensión sobre ellos.

Todos los libros y fascículos enviados a *Biblica* se trasmiten al Editor del *Elenchus of Biblica*, y aparecen en él a juicio de dicho Editor.

Envíense los libros a: Dirección *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, via della Pilotta, 25 I-00187 Roma, Italia.

AA.VV., *The Rediscovery of the Hebrew Bible* (Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities Supplement Series 1). Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 1999. xvii-158 p. 17 x 24

Adair, James R., *An Inductive Method for Reconstructing the Biblical Text.* Illustrated by an analysis of 1 Samuel 3 (Journal of Northwest Semitic Languages Monograph Series 2). Stellenbosch, University of Stellenbosch, 2000. vii-380 p. 17 x 23

Aichele, George (ed.), *Culture, Entertainment and the Bible* (JSOTSS 309). Sheffield, Academic Press, 2000. 229 p. 16 x 24. £46.00 – $73.00

Álvarez Barredo, Miguel, *La iniciativa de Dios.* Estudio literario y teológico de Jueces 1-8 (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano 31). Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 2000. 327 p. 17 x 24. Ptas 3.500

Alvarez Verdes, Lorenzo, C.Ss.R., *Caminar en el Espíritu.* El Pensamiento Etico de S. Pablo (Quaestiones Morales 12). Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 2000. 544 p. 16,5 x 24. Lit. 55.000

Anderson, R. Dean, *Glossary of Greek Rhetorical Terms.* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 24). Leuven, Peeters, 2000. 131 p. 15 x 23. BF 600 – € 15,—

Ariel, Donald T. *Excavations at the City of David 1978-1985.* Volume V: Extramural Areas (Qedem 40). Jerusalem, The Institute of Archaeology the Hebrew University of Jerusalem, 2000. xii-169 p. 21 x 28

Asgeirsson, Jon Ma. – **De Troyer**, Kristin – **Meyer**, Marvin W. (eds.), *From Quest to Q.* Festschrift James M. Robinson (BETL 146). Leuven, Peeters, 2000. xliv-345 p. 16 x 24,5. BF 2400

Barry, Catherine, et al., *Zostrien* (NH VIII, 1) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 24). Louvain – Paris, Éditions Peeters, 2000. xxiii-709 p. 16 x 24. BF 4800

Barthélemy, Dominique, *Découvrir l'Écriture* (LD Hors Série) Paris, Les Éditions du Cerf, 2000. 298 p. 13,5 x 21,5. FF 185

Begg, Christopher, *Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1 – 10,185)* (BETL 145). Leuven, Uitgeverij Peeters, 2000. x-708 p. 16 x 24,5. BF 3000 – € 75,—

Ben Zvi, Ehud, *Micah* (The Forms of the Old Testament Literature 21B). Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 2000. xvi-189 p. 15,3 x 22,8. $35.00 - £23.99

Ben-Ḥayyim, Ze'ev, *A Grammar of Samaritan Hebrew*. Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions. Jerusalem – Winona Lake, The Hebrew University Magnes Press, Eisenbrauns, 2000. xviii-491. 18 x 24. $40.00

Berkley, Timothy W., *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart*. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29 (SBLDS 175). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. x-260 p. 14 x 21,5. $45.00

Bonz, Marianne Palmer, *The Past as Legacy*. Luke-Acts and Ancient Epic. Minneapolis, Fortress Press, 2000. x-230 p. 15 x 23. $18.00

Bosetti, Elena, *Marco*. Il rischio di credere (Bibbia e catechesi). Bologna, Centro editoriale dehoniane, 2000. 356 p. 13 x 21.5. Lit. 38.000

Brenner, Athalya – **Fontaine**, Carole R. (eds.), *The Song of Songs* (A Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6). Sheffield, Academic Press, 2000. 211 p. 16 x 23,5. £16.95 – $28.50

Brown, William P., *Ecclesiastes* (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching). Louisville, John Knox Press, 2000. xiii-143p. 15 x 23.5. £20.00

Brueggemann, Walter, *Deep Memory, Exuberant Hope*. Contested Truth in a Post-Christian World. Minneapolis, Fortress Press, 2000. xii-153 p. 15 x 23. $16.00

Callender, Dexter E., Jr., *Adam in Myth and History*. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human (HSS 48). Winona Lake, Eisenbrauns, 2000. xviii-244 p. 15,5 x 23,5. $29.95

Cañas Reíllo, José Manuel, *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas: 1-2 Macabeos* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 65). Madrid, Instituto de Filología del CSIS, 2000. 326 p. 17 x 24

Canobbio, Giacomo (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998 (Scienze religiose. Nuova serie 2). Bologna, Edizioni Dehoniane, 2000. 163 p. 14 x 21. Lit. 22.000 – € 11,36

Carey, Greg, *Elusive Apocalypse*. Reading Authority in the Revelation to John. (Studies in American Biblical Hermeneutics 15). Macon, Mercer University Press, 1999. xiv-210 p. 15,5 x 23. $18.95

Charette, Blaine, *Restoring Presence*. The Spirit in Matthew's Gospel (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series 18). Sheffield, Academic Press, 2000. 160 p. 15,5 x 23,5. £10.95 – $13.95

Chiesa, Bruno, *Filologia storica della Bibbia ebraica*. Volume primo: Da Origene al Medioevo (Studi biblici 125). Brescia, Paideia Editrice, 2000. 236 p. 13,3 x 21. Lit. 40.000

Clines, David J., *On the Way to the Postmodern*. Old Testament Essays, Vol. II, 1967-1998 (JSOTSS 293). Sheffield, Academic Press, 1998. xiv, 447-897 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Coggins, Richard James, *Joel and Amos* (The New Century Bible Commentary). Sheffield, Academic Press, 2000. xii-170 p. 14 x 21,5. £10.95 – $16.95

Cohn, Robert L., *2 Kings* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry). Collegeville, The Liturgical Press, 1999. xvi-186 p. 16 x 23,5. $34.95

Cole, Robert L., *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)* (JSOTSS 307). Sheffield, Academic Press, 2000. 262 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Collins, John J. – **Kugler**, Robert A. (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, William B, Eerdmans Publishing Company, 2000. x-167 p. 15 x 23.5. $18.00 – £11.99

Collins, John J., *Between Athens and Jerusalem.* Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Second Edition (The Biblical Resource Series). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans. 2000. xvi-327 p. 15,8 x 23,5. $32.00 - £19.99

Convivium Assisiense. Ricerche dell'Istituto Teologico e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi. S. Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 2000. 202 p. 16.5 x 24. Lit. 30.000 – € 15,5

Court, John M., *The Book of Revelation and the Johannine Apocalyptic Tradition* (JSNTSS 190). Sheffield, Academic Press, 2000. 181 p. 16 x 24. £35.99 – $57.50

Cranfield, C. E. B., *La lettera di Paolo ai Romani* (Capitoli 9–16). (Parola per l'uomo d'oggi 12). Torino, Claudiana, 2000. 222 p. 15,5 x 21. Lit. 34.000 – € 17,55

D'Agostino, Franco (a cura di), *Testi umoristici babilonesi e assiri* (Testi del Vicino Oriente antico 4). Brescia, Paideia Editrice, 2000. 158 p. 13,5 x 21. Lit. 32.000

Davis, Ellen F., *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Westminster Bible Companion). Louisville, Westminster John Knox Press, 2000. x-306 p. 15 x 23. £9.99

De Los Santos García, Edmundo, *La novedad de la metáfora* κεφαλε – σωμα *en la carta a los Efesios* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 59). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000. 472 p. 17 x 24. Lit. 44.000

Deist, Ferdinand E., *The Material Culture of the Bible.* An Introduction. Edited with a Preface by Robert P. Carroll (The Biblical Seminar 70). Sheffield, Academic Press, 2000. 348 p. 15,5 x 23,5. £18.95 – $29.95

Dempsey, Carol J., *The Prophets.* A Liberation-Critical Reading (A Liberation-Critical Reading of the Old Testament). Minneapolis, Fortress Press, 2000. xiii-211 p. 15 x 23. $20.00

deSilva, David A., *Perseverance in Gratitude.* A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews". Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xix-560 p. 16 x 23.5. $40.00 - £26.99

Di Giovanbattista, Fulvio, *Il giorno dell'espiazione nella Lettera agli Ebrei* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 61). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000. 223 p. 17 x 24. Lit. 25.000 – $14.00 – € 12,92

Dillmann, Rainer – **Mora Paz**, César, *Das Lukas-Evangelium.* Ein Kommentar für die Praxis. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000. 435 p. 14,5 x 22,5. DM 44,—

Donfried, Karl P. – **Beutler**, Johannes (eds.), *The Thessalonians Debate.* Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids, MI –

Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xvi-384 p. 15,5 x 23. $25.00 – £15,99

Dyk, J.W. et al. (eds.), *Psalmen* (Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities 18). Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2000. viii-168 p. 17 x 24

Egger, Peter, *Verdienste vor Gott*? Der Begriff *z^ekhut* im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 43). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. viii-430 p. 16,5 x 23,5. SFr 110 – DM 132– ÖS 964,—

Elliott, Mark Adam, *The Survivors of Israel*. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xiv-760 p. 16 x 23,5. $50.00 – £35.00

Evans, Craig A. (ed.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity*. Studies in Language and Tradition (JSPSS 33; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 7). Sheffield, Academic Press, 2000. 488 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Evans, Mary J., *1 and 2 Samuel* (New International Biblical Commentary: Old Testament Series 6). Peabody, Hendrickson Publishers, 2000. xiv-267 p. 14,5 x 22

Fernández Marcos, Natalio, *La Bibbia dei Settanta*. Introduzione alle versioni greche della Bibbia (Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi 6). Brescia, Paideia Editrice, 2000. 377 p. 15,5 x 23. Lit. 79.000

Ferraro, Giuseppe, *La gioia di Cristo*. Nel Quarto Vangelo, nelle lettere giovannee e nell'Apocalisse (Letture bibliche 13). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000. 245 p. 17 x 24. Lit 32.000

Fischer, Georg, *Wege in die Bibel*. Leitfaden zur Auslegung. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000. xii-195 p. 17,5 x 24,5. DM 39,80

Fitzmyer, Joseph A., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xvii-290 p. 16 x 23,5. $25.00 – £16.99

Floyd, Michael H., *Minor Prophets*. Part 2 (The Forms of the Old Testament Literature 22). Grand Rapids, William B., Eerdmans, 2000. xviii-651 p. 15 x 23. $49.00 – £30.00

Focant, Camille et al., *Bible et histoire*. Écriture, interprétation et action dans le temps (Le livre et le rouleau 10). Bruxelles, Éditions Lessius, 2000. 162 p. 14,5 x 20,5. FF 119

Fung, Yiu-Wing, *Victim and Victimizer*. Joseph's Interpretation of his destiny (JSOTSS 308). Sheffield, Academic Press, 2000. 222 p. 16 x 24. £46.00 – $73.00

Fusco, Vittorio, *Da Paolo a Luca*. Studi su Luca-Atti. Vol. I (Studi biblici 124). Brescia, Paideia Editrice, 2000. 283 p. 13,5 x 21. Lit. 44.000

Fuß, Barbara, *"Dies ist die Zeit von der geschrieben ist..."*. Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament (NTAbh 37). Münster, Aschendorff Verlag, 2000. xiii-299 p. 15,5 x 23. DM 88,—

Ganser-Kerperin, Heiner, *Das Zeugnis des Tempels*. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTAbh 36). Münster, Aschendorff, 2000. x-410 p. 15,5 x 23. DM 102,—

Garfinkel, Yosef, *Neolithic and Chalcolithic Pottery of the Southern Levant* (Qedem 39). Jerusalem, The Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem, 1999. xx-321 p. 21,5 x 28. $56.00 (members: $42.00)

Geva, Hillel (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad, 1969-1982.* Volume 1: Architecture and Stratigraphy: Areas A, W and X-2. Final Report. Jerusalem, Israel Exploration Society, Institute of Archaology, Hebrew University of Jerusalem, 2000. xi-283 p. 25 x 31,5

Gignac, Alain, *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse.* Enjeux identaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11 (Sciences bibliques 9). Montréal, Médiaspaul, 1999. 342 p. 14 x 21,5

Gilmore, Alec, *A Dictionary of the English Bible and its Origins* (The Biblical Seminar 67). Sheffield, Academic Press, 2000. 192 p. 15 x 23. £12.95 –$19.95

González Blanco, Antonino – **Matilla Séiquer**, Gonzalo (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica* (Antigüedad y Cristianismo 15). Murcia. Universidad de Murcia, 1998. 654 p. 17 x 24. Ptas 10.000 – $70.00

González Blanco, Antonino (ed.), *Los Columbarios de la Rioja* (Antigüedad y Cristianismo 16). Murcia, Universidad de Murcia, 1999. 444 p. 17 x 24. Ptas 10.000 – $70.00

Gordon, Cyrus H., *A Scholar's Odyssey.* (SBL Biblical Scholarship in North America 20). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. ix-149 p. 15,5 x 23. $24.00

Gordon, Robert P., *Hebrews* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 2000. 191 p. 16 x 24. Cloth: £35.00 – $57.50; paper: £12.95 – $19.50

Gowler, David B., *What Are They Saying About the Parables?* New York – Mahwah, Paulist Press, 2000. v-150 p. 13.5 x 20. $10.95

Greenspoon, Leonard Jay – **LeBeau**, Bryan F. (eds.), *Sacred Text, Secular Times.* The Hebrew Bible in the Modern World (Studies in Jewish Civilization 10). Omaha. Creighton University Press, 2000. xviii-295 p. 16 x 23.5. $25.00

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606. E-mail: atla@atla.com. http://*www.atla.com/*

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 20 febbraio 2001
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma